هذا كتاب المرآت من
الاصول الشريف
يبحث فيه عن
الادلة الاربعة
اعنى الكتاب
والسنة
والاجماع
والقياس
تم

لقريبة له بجزئية الناطق والثالث كالضاحك له بالتعجب والرابع
كالموت للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوى له في الوجود وما
سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في علم

مأخذ المرآت والمرقات شرح المغنى للقاآنى وشرح اصول
مختصر ابن الحاجب المحقق وحاشية للعلامة التفتازانى
والتوضيح والتلويح و فصول البدايع واحد
اصول فخر الاسلام البزدوى م

١٤٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الله الذى كرم بنى ادم بالعقل القويم وهداهم بنور
توفيقه الى الطرط المستقيم شرع لهم الاحكام بطوله العميم
ووفق بعضهم الاستنباطها بفضله الفخيم لينجو المرديات فينجو
عن عذاب الجحيم ويخلو بالمنجيات فيحلو بالنعيم
المقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة
عن الضمير الصحيح وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من
اتى الله بقلب سليم والصلوة والسلام على من ايد من عنده
بالكتاب الحكيم وسدد مناهج الحق بسننه الجسيم محمد
واله وصحبه المجمعين على تسنيم العصيم والقاشعين بالنوال
بانوار الاراء ظلم شبه كالطريم ما جاد الغمام بدمعه على الغميم
ونبت القضيم فى مهامه القصيم اما بعد فان اولى ما تقترحه
القرايح القوارح واعلى ما تجنح الى تحصيله الجوار الجوارح ما
يتوسل به وسيلة الغفران ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو
علم الاصول الذى به يعتلى ذرى الحقايق الاسلامية ومنه يجتلى
عرى الدقايق الاحكامية وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء
الكرام بواهم الله تعالى دار السلام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل

منها يشفى ذا العلة ويسقى ذا الغلة لا سيما اصول الامام فخر الاسلام
فانه قلاعة فى بيداء الاصول لا درع هين الحصول شهدت بجلالة
قدره كلمة الكملة الفحول وذهبت فى تنقيصه شانه اسنة السنة
الفسول فالاقدام بعدها على تصنيف فى الاصول وترصيف ابواب
وفصول كالاعانة بالفرقة حين الاستعانة باليم والاغاثة بالقطرة
عند الاستغاثة بالديم نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه
الى الافهام او استطلاع راى رئيس قمقام والذب عنه بكشف المرام
وتحقيق المقام لساغ له العزم والعا لا قلام وان لم يحجب
الحسد اللئام ومن يقف اثار الهزبر يظل به طرا
يح حمر الوحش اذ صور اتبع ثم انى مع انى بالقصور معترف ومن
بحور نحور النحارير مغترف قد استهوانى الشعور بمكنونات
ضمائر الاحبار واستهوانى العثور على مخزونات سرائر
الاخيار ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب ولم اجد
عليه دليلا سوى النقد والتهذيب فرتبت اولا عجالة
انيق النظام بل مجلة ريق الانتظام منطوية على زبدة
افكار المتقدمين ومحتوية على عمدة انظار المتاخرين مع
زوائد من فوائد اقتنصتها سهام النظر الصائب وقلائد

من فرائد نظمها ايادى الفكر الثاقب ثم القيتها فى زوايا

الهجران ونسجت عليها عناكب النسيان لما انى فى زمان

غلب فيه على الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت

كسبت ايدى العباد افضل يسهم ديدنهم الجحود عن السبيل السداد ومنهج

الرشاد وامثل هجيراهم تمزيق الادم باسنة شداد والسنة حداد

قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجد والحق هاديا ودليلا ام تحسب

ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل

سبيلا حتى امرت بلسان الالهام لا كوفهم ان اميط عن وجهها اللثام

واظهرها بين ظهرانى الانام فشمرت عن ساق الجد فى الانتقاد وامضيت

سهدا فى الاجتهاد وسهرة فى الارتباط شعر فجاءت بحمد الله الفضل و

الندى وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا اضاءت بها سبل الفروع قويمة

وامسى بها نهج الاصول مسددا بها نال اغصان الفروع نضارة بها صار

بنيان الاصول مشيدا فازاات البحذاق وجهها تجلت لهم عقدة

ودرا منضدا لئن نظروا فيها بعقل مؤيد يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا ومن

جد فى تحصيلها حج خصمه ولو كان عون الخصم سيفا مهندا الهى كما و

فقت للجمع اعطها قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا لعل لسان الله

عن اذاى يقول ويدعو لى الها ممجدا جزاه الله تعالى اولاه خير بما سعى

هذا اشارة الى ما وقع بعد تسويد المتن وهو انى رايت فى منامى انى اعبد اذهب فى طريق فارى رجالا ابيض الثياب على هيئة السادات يمشون الى جهتى فاذا اقربوا منى يستقبلنى واسهم فاصافحه فيقولون لى كتبت فى الاصول متنا لم لا تظهره فانو صلى معتذرا انى ما كتبت لاظهره بل لاجل تتبع كلام القوم والعثور الى مقاصد فلا يقبل عذرى ويلح غاية الالحاح فى اظهاره ليستفاد منه فاذا اراى منه ذلك التزمت ما امرنى به فبعد استيقظت قصصت الرؤيا لبعض اصحابى من العلماء فقال انه امر بشرحه لانه يحتاج اليه وبدون ذلك لا يستفاد منه كمال الاستفادة بعد ذلك اقبلت على الشرح بحمد الله تعالى اللهم يسر لى اتمامه

واولاه فى اخراه عيشا مرغدا ثم لما احتت فيها الايجاز وان لم يبلغ

مرتبة الالغاز وانست فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال فشرحتها

شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها وابرازها ويشتمل على حل

اشكالها باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها مع تحقيق المرام وفوما يراد

وتدقيق فى المقام فوقما يعتاد بمعان يلتذ بدركها القلوب وينشرح

الصدور والفاظ تتلالا خلال الصدور كانها نور على نور كان الثريا

علقت فى جبينه وفى النفه الشعرى وفى خده القمر وسميته مراة الاصول

فى شرح مرقات الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله

سببا النجاتى فى يوم الدين ثم المامون عن الاعتساف والمرجو من المجبول

على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعمال الروية والافكار

لعله يوفس من جانب الطور جذوة نار وفى ظلمة الليل البهيم غرة نهار

وان وقع عثرة وذلل او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف ذى المروة ان

يصلح ما يرى من الخطل او يصفح عما يستوجبه والعزل فان ترك الا

ساءة من اخوان الزمان نهاية ما يتمنى عندهم من الاحسان شعر لئن

ادركت فى نظمى فتورا او وهنا فى بيانى للمعانى فلا تتعتب بنقضى ان

رقصى على مقدار تنشيد الزمان وها انا اشرع فى شرح الكتاب مستعينا

بالملك الوهاب وهو الملجاء فى كل باب واليه المرجع والماب بسم الله

الرحمن الرحيم الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتداء وحامدا
حال اخرى اما عن ذا الاولى او ضميرها على الترادف او تداخل والاول اوفق
والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب حامدا اثر هذه الطريقة على
الطرق المتعارف فى اشعارهم بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانه
وابن حبان كل او ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو
اجذم وما اخرجه النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله
فهو اجذم ووجهه ان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف ممتدا من
حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك
والتلبس بالتسمية والحمد لله والصلوة فلما قيده بالاحوال علم
انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها او لا يوجود للمقيد
بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري
بين النصين بناء على حمل الابتداء على الآتي باق بعده والجمع
ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي واخرى على الاضافي فتاسى با
بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه
وترك العاطف لانباءه عن التبعية المخلة بالتسوية لمن نعم الله
تعالى اثر الموصول للتفخيم شيد اى احكم من الشيد وهو الجص وفي الا
ساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل كما

يبنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا
وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما
هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقايد الكلامية وايد
اى قوى فروعه اى الدين والمراد ما يبتنى العقايد من الا
حكام الفرعية العملية بالكتاب متعلق بايد المبين اى الكاشف
لا يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز ومصليا عطف
على حامدا على مقوم اى مسدد سنن اليقين بضم السين جمع
سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه السلام
ابهم للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم درجات والمجمعين اى
المتفقين على استحسان استصحابه اى عدا ايثار صحبته حسنا
اجمعين حال عن مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول
والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب
لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها
صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى
القياس في ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر
لا مثبت ولانه فرع الثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها
بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب لان
النفى اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته

يعني اما حال من ضمير ابتداء وهو ذو الحال الاولى او عن ضمير الحال الاول وهو الضمير الذي نوى في قوله متبركا وصولا الى الاولى

اى لا يستحق ولا يتم بحيث ينقطع ينتهى وصوبناء ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية والتحميد فيكون التوفيق وتطبيق الحركة من مبتداء معين الى منتهى معين فانها لا يوجد ولا يتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم في كل جزء من اجزاء المسافة فليتأمل

الدين عبارة عن اعتقادات الخاصة والعمل المرضية

عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته
مبني على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفيه وليس كذلك
لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى
اخر كما يتحقق في موضعه وبعد اى بعد الحمد لله تعالى والصلوة على
النبي صلى الله عليه وسلم واله فهذه الفاء اما توهم اما او على تقد
يرها في النظم الكلام والتانيث باعتبار الخبر مجلة بفتح الميم والجيم
وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة على غرر مسائل الاصول
الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قوم اى سيدهم وغرة كل شيء اوله
واكرمه ودرر بحار المعقول والمنقول الدرر جمع درة والمعقول القياس
والمنقول باقي الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة با
اى الكتاب السنة
بالنوعين خالية عن العبارات المدخولة اى المعيبة والاخل
العيب حالية اى متزينة بالاشارات الى الدقايق والاسرار
المقبولة عند اولى الابصار تقويم اى مقوم ومعدل بميزان
برهان الاصول نافع صفة تقويم ولهذا ذكره في الاصول الى مستصفى
حقايق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقايق مسائله
وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان
هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق الفوائد
والمسائل نظمتها اى مجلة بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم مهذ

مهذباً منقحاً مع الاحكام اى مع كونه محكما متيناً مغنٍ عن التنقيح و
والاختصار حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية و
الغاز ومحواها بغاية تبيينه بسبب كمال توضيح المراد المطلب منار
اى معناها
وهو علم الطريق لتوضيح منهاج اى طريق كشف الاسرار يعني ان فحواها
بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق كشف
اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكي صراطه الى النيل والوصول
رتبتها اى مجلة معولاً معتمداً في تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك
العلام وتوفيه العناية تخليص الشخص على محنة توجهت اليه والتوفيق
تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر وسميتها مرقات الوصول
الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه فمن يبتغ اسباب العلى فليصل بها
مجد
فتلك الى نيل العلى خير سلم اسئال الله تعالى حال من فاعل رتبتها كفاية
نردبان
من كنز الهداية حتى استغني في تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام
واسئال الله تعالى وقاية اى حفظا الاقدام العقل والفهم عن الزلل العارض
بمعارضة من الوهم حتى اثبت في تحقيق المرام ولا ازيغ عن منهج الرشاد
في البداية والنهاية متعلق بالزلل والوقاية على الفور والاستقرار انه
طرو
اى الله تعالى قريب تمثيل لا تحقيق مجيب اى سميع كذ نقل عن ابن
الانبار في تفسير قوله تعالى واذا سئالك عبادي عني فاني قريب اجيب

دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السئال المشهور عليه لا على غيره
توكلت وهو تفويض الامر الى الغير والية والى غيره انيب ارجع
اذ غيره لايصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة
اربعة عشر اسمات من اسماء كتب الاصول وهو التوضيح التقويم و
الميزان والبرهان والمحصول والاحكام والاملعى والتفيح والتبيين
والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق و
اربعة عشرة من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفى
والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية
والوقاية والبداية والنهاية بحيث لايشوبها شائبت التكلف
ولا يحوم حولها وصمة التعسف **مقدمه** اى هذه مقدمة في تبيين حد
اى الاخذ على غير الطريق
اى اظهر
العلم وتعيين موضوعه وغاية فان طالب كثرة مظبوطة بجهة
اى سبب
وحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات مايعني وضياع وقته
فيما لايعني ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي
يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر
المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا
لكنه اختير عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولا اختلف في
تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين الفائدة فلجزم بان

بانّ سعيه ليس عبثا ولما اقتضا المقام تقديم او لا الى فذم فقال
طالب
اصول الفقه وهو لقب لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى
به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافى
فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه
اى باعتبار القبى وباعتبار التركيب الاضافي
التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم
غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه
التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل علم اى ملكة
يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة
صفة ملك
بعد اخرى فلا يدخل علم الله وعلم الرسول وجبرائيل عليهما ال
السلام وان يشمل الملكات كلها او اصول وقواعد او ادراكها فيد
خل العلم المذكور وتخرج بقوله يعرف به لان الباء سببية احوال
اما انتساب
والاحكام الشرعيتين اى المنسوبتين الى شريعة محمد عليه السلام بكونها منصوبة
فيها الدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى
هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله
اعظم
موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك
الادلة من حيث ان لها اى تلك الاحوال دخلا في اثبات الثانية
اى الاحكام بالاولى اى الادلة فقوله علم كالجنس والباقى كالفصل

ولاشك ان المتبادر من العبارة
انه علم يعرف العالم بسبب ذلك العلم
تلك احوال فيخرج العلوم المذكورة
بالضرورة لان علم الله تعالى بتلك
الاحكام ليس بسبب العلم بالقوا
عد وكذ علم الرسول وجبرائل عليهما
السلام

والمعرفة تطلق على التصور والادراك الجزئي والبسيط تصوراكان
اوتصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا
تخلل بينهما عدم والمراد بها ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه
التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى مطلوب جزئي
وهو اعم من النظر فيه بنفسه والنظر في احواله وصفاته فيتناول
المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت والمفرد الذي اذا انظر في احواله
او صولها اليه كالعالم للصانع اعني الى وجود الصانع والثاني هو
المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار
دلالتها على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط
الاحكام منها او بالادلة المنفصلة جزئيات الادلة الاجمالية
والادلة العقلية الماخوذة من السمعيات المنتهية بالاخرة
اليها كالادلة المذكورة في الهداية وغيرها وبالحكم ما ثبت بخطاب
الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب و
الاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان و
الانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع
الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية

والدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب والذاكر وما به الارشاد هذا ما صرح به في الاحكام

وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف
قيدا او الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم
جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار
ويدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني
او ملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب الفقهي سواء
كانت محمولات لهما او جزئية لها او اوصافا او قيودا
فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام
وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة
عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من الاحكام كاحوال الحكم
فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت
باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية
او العلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة
مثلا لا يثبت بالقياس وكالمحكوم عليه فانها تختلف
باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاصلية وعدمها
فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها

الى الله خطاب غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله

لان المراد من كون الدلوك سببا للصلوة ان الدلوك اذا وجد وجبت الصلوة والايجاب من باب الاقتضاء لكن فيه نظر لان بعضا من الاحكام البينة لا تتعلق بالافعال كالارث بالقرابة نسبية كانت او سببية وكما تتعلق كالعتق الضروري المترتب على الملك بالارث فلا بجدي التعميم المذكور

اعني ان علة القدر والجنس للربوا في الحنطة لا تثبت بالقياس بل بالنص

وجوب الزكوة للعاقل وعدم وجوبها للمجنون اذا كان قادرين على النصاب لان المجنون لا اهلية للزكوة وكذا الصبيان

من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه
معرّفا للاحوال وتلخيصه انّ المسائل الفقهية مستندة الى
ادلة معيّنة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلّة
والاحكام التي لا تنحصر في عدد يتمكّن من ضبط تفاصيله
فاحتيج الى معرفتها على وجه كلّيّ اجمالي يرجع اليه عند قصد
الاستنباط وسمّي العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه
اصول الفقه هذا والمشهور في تعريف العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاوّل انّ المتبادر
من القواعد بناء على ما تقرّر عندهم انّ اسم العلم لا يطلق
حقيقة الّا على القواعد او ادراكها والملكة الحاصلة من ادراكها
مرّة بعد اخرى انّما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنّه ليس
بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لانّ المراد
بالتوصل كما صرّحوا به ضمّ القاعدة الكلية الى صغرى سهلة
الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاوّل
ليخرج ذلك المطلوب من القوّة الى الفعل وكثير من القوا
عد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن

سكوجوب الصلوة مثلا فان مسئلة فقهية مستندة الى دليل معين وهو اقيموا الصلوة يحتاج في استنباطها منه الى معرفة حاله وهو ان الامر المطلق من الشارع يوجب الوجوب الروح

اعلم انّ القواعد القضايا الكلية الاجمالية التي تكون كبرى الدليل الاقتراني وملازمة في الدليل الاستثنائي كما يقال في الدليل الاقتراني هذا حكم دلّ على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دلّ على ثبوته القياس الصحيح فهو ثابت فهذا الحكم ثابت وفي الدليل الاستثنائي كلما دلّ القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا لكن القياس الصحيح دلّ على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا ثابتا

وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما
يصح ان يقع كبرى خاصّة ويُدرَجُ علم سائر الاحوال تحت العلم
بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث
عن الاحوال الادلّة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة
في الكلية القاعدة فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول
الثاني ان مفسّري التوصّل بما ذكرنا صرّحوا بانّ المراد به التوصل
القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة في السبب القريب والطلاق
التوصيل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه
وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية انّ الموصل القريب المجموع
المتقدمتين لا الكبرى وحدها والفقه فان قيل لا ينتقض هذا الحدّ
بعلم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام بتلك القواعد فانّه
يصدق عليها مع انها ليست من المحدود قلنا لا لانّ الفرق بين هذه
العبارة وبين ما سبق من قولنا يعرف به ليس بكثير والفقه لمّا فرغ
عن التعريف اللقبي شرع في الاضافي ولمّا كان اصول الفقه باعتبار
الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البيّنة
عرّف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت
بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار انّ الاضافة اذا كان مضافها

اسم المعنى وهو ما دل على شئ باعتبار معنى وهو المقصود سواء
كان مشتقا او في حكمه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان
والاصل تقييده مطلقاً فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلا
لتها بالفقه اختصاص اثبات لا ثبوت حتى يرد ان الاعتقاديات
والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لا تزيد
على صريح اللام وهى لا تترك الا على الاول كما تحقق في موضعه ولما
توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم
تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال والفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها عملا هذا التعريف سوى القيد الاخير
اى الموصول عام تمييز
منقول عن الامام ابى حنيفة رحمه الله وكانه اراد بالمعرفة بسبب
ظن ابو حنيفة
المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة
من التتبع القواعد متعلقها بعامتين بعدها اعنى ما لها وما عليها فان
لان اسم عام لماد الان على استغراق
العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها الا عن دليل وقوة
يحكم
استنباط ولا ينافي الملكة المذكورة عدم معرفة بعض الاحكام ممن
من هو فقيه بالاجماع ذلك
هو فقيه بالاجماع كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلاثين لا ادرى لجوازان يكون لتعارض الادلة وعدم
الترجيح او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا واراد
اى قدرة
ولا مرخرته

فكان ما لها وما عليها خمسة اوجه ١ ما يثاب ٢ وما يعاقب وما يعاقب ما لا يعاقب ٤ ما يجوز وما يجب ما يجوز وما يحرم فالاول والرابع لايشتملان ما اتى به المطلق روى

والاد

والاد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها احكام ما
اى الروح الجسمانية في البدن لا النفس الناطقة المجردة لان جمهور اهل السنة لا يقولون بها
ينتفع به او يتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد و
الوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة
ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في نفس الامر فكانه قال الفقه ملكة
يصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما ينتفع به ويتضرر تصديقا ناشيا
عن الدليل فخرج علم الله وعلم جبرئيل عليه السلام بقيد النفس وكذا
علم الرسول عليه السلام بالملكة على المعنى المذكورة وكذا معرفة المقلد و
وعارف الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة يقتدر بها على
الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والو
جدانيات وكان المقصود هاهنا تعريف الفقه الماخوذ في اصول
الفقه زيد قيد عملاً فخرج بعملا الكلام والتصوف يعني علم
الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده اى ذلك القيد كالامام اراد الشمول
يرد هذا السؤال على من لم يزد القيد
لهما لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر فان قيل
الم تخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان
المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه احكامها من الوجوب وغيره
لا
وهى تدرك بالدليل لا ثبوتها في نفس الامر حتى يحصل بالوجدان و
يستغنى عن البرهان وقيد القائل الشافعية رحمه الله في تعريف الفقه

حيث قيل المراد بما لها وما عليها احكام ينتفع به او يتضرر فان الو جدانية يدرك احكامها من الو جوب ونحوه بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات فان الصلوة يعرف وجوبها بالدليل ووجودها بالحس

مثلا في قوله للذكر مثل حظ الانثيين اذ من علم باللغة يحكم ان للذكر اثنان منه السهم وللانثى واحد بلا ملكة الاستنباط تحرير

فان قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الا على المبادئة مثل معرفة الله تعالى واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمل التعريف قلنا المراد من معرفة الله معرفة ذاته من حيث وجوده ووجدانيته ومعرفة صفاته وافعاله والواجب معرفة هكذا وهذا الواجب المطلق يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامى وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة ووجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام
صح

العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات لانّ المراد بالحكم ههنا
النسبة الحكمية بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين والعلم بها
تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظنّ والتقليد واليقين
الشرعيّة اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقليّة
كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسّيّة كالحكم بحرارة النار والاصطلا
حية كالحكم برفع الفاعل العملية اى المتعلقة بكيفية العمل خرج
به النظريّة الغير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات
كالاخلاق فانّها ملكات نفسانيّة لاتعلق بالمباشرة عن ادلتها
متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انّه ينظر فى الادلة فيعلم منها
الاحكام فخرج علم الله تعا وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم
المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عند
هم التفصيلية خرج الاصول كالعلم بوجوب المامور به مثلا و
الخلاف كالعلم عن المقتضى والنافى مثلا لما فرغ عن بيان
الفقه شرع فى بيان الاصول فقال والاصل هاهنا ما يبتنى على
بنا المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيها عليه غيره ابتناء حسّيا
كابتنا البنا على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلّية و
المدلول على الدليل ونحو ذلك قيل ما ذكر انّما هو معناه اللغوى

ونقل فى الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الرجح والقاعدة الكلية
والمستصحب والمختار عند المحققين هو الاول وهو ان يكون المراد به
هاهنا ما يبتنى عليه غيره لوجهين الاول ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة
فى العدول اليه لانّ الابتناء كما شمل الحسى شمل العقلى فيحمل على المعنى
اللغوىّ الشامل ويقيد بالعقلى والاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى
قوله وما يتوقف كمباحث الاستناء
فيكون اصول الفقه هو معنى ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الّا الادلة
الادلة او ما يتوقف عليه دليله الثانى اصول الفقه اذ جعل لقبا يكون
منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم
واذا حمل على الثانى يكون فيه نقلا الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل
خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لمّا فرغ عن تعريف اصول
الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال وموضوعه اعلم ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته
او لجزئه المساوى له او للخارج المساوى له فى الصدق او فى الوجود
اى لاجل الخارج
فان المباين للشئ اذا قام به مساويا له فى الوجود ووجد له
اى اذا قام ذلك المباين بذلك الشئ حال كونه
عارض فقد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان
مما يوصف به المباين
ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم الاول كالتكلم
للانسان فان لكل من جزئية دخلا فيه والثانى كادراك الامور

هو الاول وهو ان يكون المراد به هاهنا ما يبتنى عليه غيره نسخ

اى يعنى ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراض اعراض الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراض الذاتية كقولنا العام الذى منه البعض يفيد الظن فى جميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض الذاتية للاحكام وثبوت الحكم بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن

الغريبة بجزئه الناطق والثالث كالضاحك بالتعجب والرابع
كاللون للجسم بالصح المباين له في الصدق والمساوى في الوجود وما سوى
سوى ذلك اعراض غريبة لايبحث عنها في العلم والمراد بالبحث
عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعي يثبت
الحكم الشرعية او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل المأول يفيد الظن
او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا
نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له
اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول
يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او
مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم
مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا
فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح
وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلم موضوعه الاحكام من حيث
ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط
عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة
وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلافه بقدر الامكان هو الاصل
كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى

نحو الكتاب نخ

احوال

احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس الادلة هي السابقة
في الاعتبار والحق انه الادلة الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت
بالادلة السمعية والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث
تثبت بالادلة السمعية لا ما اختاره صاحب الاحكام خصه
بالذكر لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك
لان الموضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع
محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة
بان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعه في الحقيقة
اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوعه
كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم
واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت جزئين
موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي
للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من جزئين بمعنى تناسبه
التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف
واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته
وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى اضافة
المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد

الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت تلك
الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض الذاتية لاحد المضافين
لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغايرت الملزومات
بالضرورة ولا وجه لرجع احداهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال
الاحكام انها راجعة الى الاحوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح
بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام
لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما
اتحاد العلم على ذلك المعنى التقدير فلان ماخوذ الفصل الدا
خل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا
بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كلا من الجزئين
اما المحمول فظ لانه واحد بالجنس واما الموضوع فلان المراد با
لاتحاد والتناسب التام وبالاختلاف عدم لا مجرد تعدده ولا شك
ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف
فاذا اتحدا اتحد المسائل فيتحد العلم ضرورة واما تعدد الموضوع
على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا
اشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي الاول بطبا
بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور

المتعدد

المتعددة اذا اشترك في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك
كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة
من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت
امورا تخييلية والمطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي
بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخييلية
للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنو
عيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال على البال اقاموا
انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط
والسطح والجسم التعلمي تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث
فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحاد
الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعها فعل المكلف والمقدار
المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضي الخاص بنوع كالصحة
الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في
الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها تشارك
البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الا
نضباط لافضائه لانه يتحد جميع العلوم العربية الباحث عن
احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث

عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ في اللفظ واما عدم
اتحاد العلمان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان
تعدده ح عين اختلاف فيه الموجب لاختلاف المسائل الموجب
لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض
الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم
يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع
فكيف اذا تعدد وهذا التحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع
اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متامل منصف وبالتجنب عن
التعسف ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال
وفائدته كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث
انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما
الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله
والعلة لعلية فلا يوجد في افعال الله تعالى استلزام استكماله
بالغير لان فاعلية تع ح تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا
فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة
الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية
وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام

(حاشية بين السطور: اى والمعنى ان الغرض والعلة الغائية هو العلة لكون الفاعل علة فاعلية لان الفاعل ما لم يتصور الغرض والغاية المطلوبة من الفعل لم يفعل روحي)

(حاشية بين السطور: الحكمة والمصلحة توجد في افعال الله تعالى)

(حاشية: اريد به معنى مصدري)

(حاشية: والفرق بين المقصود من الفن والمقصود في الفن ظاهر حيث يشمل الثاني المقصود الاصلي وغيره بخلاف الاول فان المقصود من هذا الفن معرفة الاحكام الربانية التي تحصل في المقصود روحي)

اعني

اعني ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث او الامكان للعالم
وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو
اجمالا ولهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام
المستفادة من الادلة التفصيلية فانحصر اى اذا كان بحث
الاصول من احوال الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام انحصر المقصود
اى في الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او في الفن لان الاول هو الفائدة
ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة في مقصدين
لبيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان احوال الاستنباط وما
يتعلق به المقصد الاول في بيان احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره
والوحي اما متلو فالكتاب او لا فالسنة وغير الوحي ان كان قول
كل المجتهدين في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فملحقة
بالكتاب والسنة والعرف والتعامل بالاجماع والعملي والاستصحاب و
التحري عمل باحد الاربعة والعمل بالظاهر والاظهر الى ما لا يريبك
والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع وآثار الصحابة وكبار
التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله السلام وخير القرون قرني الذين

(حاشية بين السطور: وصوا العقل)

(حاشية بين السطور: اى المقصود من الفن)

(حاشية بين السطور: قال النبي عليه السلام دع ما يريبك ... / عمل بها / ملحقة)

(حاشية: كما يستلزم الحدوث والامكان لكون العالم دليلا على الصانع انقد بمرادى)

(حاشية: اى المقصود من الفن هو الغاية التي معرفة الاحكام الربانية ولا وجه لانحصارها في مقصدين وخاتمة لان احوال الاستنباط وما يتعلق به ليست بمقصودة من هذا الفن و ان كانت مقصودة في هذا الفن روحي)

انافيهم ثم الذين يلونهم الحديث وهو اى المقصد الاول الذى
في الادلة مرتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربعة الركن
الاول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه واقتقار الباقى اليه اعلم ان كلاً
من الكتاب والقران يطلق على الكل والكلى المشترك بينه وبين
بعض اجزائه الذى له نوع اختصاص به وهذا هو الموافق لغرض الاصولى لان
بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات
مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال
على الرسول والكتاب والمصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التو
ضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم
لتحقق القران بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الانزال والكتب
والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتبة والنقل با
لنسبة اليهم من بين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس
شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى موضعه
واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القران عن جميع
ماعداه لكن يرد عليه انه ان خصص بالكل لايوافق غرض الاصولى وان
ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولايسمى قرانا فى العرف وان
خصص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قران شرعا

اقول

وا قول المريد بعض منه دل على المعنى فيخرج حروف المبانى ويدخل
الكلمة ولابد من حولها لان بحث الاصول من احوال الكتاب والسنة
السنة وغيرها ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عند
هم مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وبالجملة هو
مايشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون كلمة
او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك
والماؤل والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق والمقيد وحروف
المعانى وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذى
هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القران اية
كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند بعض نحو ق وص ون كما صرح
فى كتب الفقه وان كان فى كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت
حروفا فى الكتابة اسماء فى العبارة كما صرح به صاحب الكشاف
فلو لم يحمل على ماذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولاعد الكلمة اية
نعم لايعطى حكم القران كل كلمة او كلمتين فصاعدا مالم يبلغ
حد الاية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب
وان دلت على حكم شرعى لكن ذلك امر اخر متعلق بنظر
الفقيه لا الاصولى ومما يدل على ماقررناه ان الامام شمس الائمة

السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله
لان ما دون الاية والاية القصيرة ليست بمعجز فهو قران يثبت
به العلم قطعا فان دون الاية والاية القصيرة يشملان الكلمة
وتلخيص المقام ان كل كلمة من القران قران حقيقة لا حكما ولا عرفا
وكل اية قصيرة قران حقيقة وحكما ولا عرفا وكل ثلثة ايات
قصار او مقدارها قران حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون
الاول والامام الثاني في المشهور والامامان الثالث هذا غاية
اى ابو حنيفة — محمد وابو يوسف
تحقيق المقام بعون الله الملك العلام وقد اختير ههنا تعريف
يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل وهو
اى الكتاب المرادف للقران في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان
او مركبا فان ترتيب الحروف والكلمات المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة لا يكون
لمعنى وهو اما ما هو على حرف واحد فمكثور ومغلوب والعبرة
في التسمية بالكثير الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالا
حاديث الالهية والنبوية ان المراد المنزل بانزال حامله وهو جبرا
ئيل عليه السلام على رسولنا وهو الفاظ مرتبة المعاني متناسقة
الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا انضم ما بعضها الى بعض كيف
اتفق وقد يطلق على نفس الترتيب والفضل مطلقا وتوصيفه

بالمنزل وشهرة استعماله في اللفظ المركب المرتب بمعناه بهما
فخرج به الحرف والكلمة المنزل خرج به المركبات الغير المنزل
على رسولنا صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول
عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القران من الاحاديث الالهية
والنبوية ومنسوخ التلاوة والقران الشاذة سواء نقلت
بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو
فصيام ثلاثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف
ابي رضي الله عنه نحو فعدة من ايام اخر متتابعات وله اي الكتاب
مباحث خاصة به غير مشتركة بينه وبين غيره ومباحث مشتركة
بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة به اي بالكتاب فهي ان المنقول
بلا تواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاديث ليس بقران
لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه
اصل سائر الاحكام والعادة تقتضي بتواتر ما هو كذلك فما لم
ينقل متواترا علم انه ليس قران قطعا فهو اى اذا لم يكن المنقول
بلا تواتر قرانا ظهر ان النقل بالتواتر شرط في كونه المنقول
قرانا لكنهم اختلفوا فقيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان
في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة

اعلم ان القرات السبع منها ما تختلف به خطوط المصاحف
وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا تختلف
به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالامالة وتحقيق الهمزة
والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم
ان يكون بعض القرات غير متواتر واللازم بط وقيل كلها
مشهورة واختاره صاحب البديع وظاهره مشكل وفصل
بعضهم فقال ما هو جوهر اللفظ متواتر وما هو من الهيئة لا
يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما لا يبعد كونه بعضا من
القران كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك
فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين
فالشاذ اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرانا
ظهر ان الشاذ سوا نقل بطريق الشهرة او الاحاد لا يعطى له حكم
القران من اكفار جاحده وجواز قراته في الصلوة وعدم جواز
مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك وان جاز
العمل بمشهوره اى بما نقل بطريق الشهرة من الشاذ لا بالاحاد
لانه لا يخلو من ان يكون قرانا او خبرا ورد بيانا فالحق به فان
غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمل وعلى التقديرين يجب العمل

علي بناء للمجهول

به

به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرة فما وجه
اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب
ولا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما
يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن
الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم
ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبر به وقال مالك والشافعي رحمه
لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقران لعدم تواتره ولا خبر يصح
العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الامدى
اى الخبر
اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبي عليه السلام
ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك
النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا اشكال وهو ان
القران لو وجب تواتره وقطع بكونه غير المتواتر غير القران لكفرت
احدى الطائفتين من الشافعية والمالكية الاخرى في بسم الله الرحمن
الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلان
ان تواتر فانكاره نفي القرانية عما كان قرانا ضروري والا فالقول به
اى الكفار ... المالكية
اثبات القرانية لما علم عدم كونه قرانا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار
واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد

جواب لما

ان يدفعه فقال وقوة الشبهة الاد بالشبهة مايشبه الدليل و
ليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فساد ها بحيث لايطلع
عليه الا باسعان النظر حتى يعد به صاحبها مؤلا في بسملة اى قوة
الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور احترا
احتراز عن البسملة الواقع في اثناء سورة النمل اعنى قوله حكاية
باتفاق حتى يكفر جاحده تمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار
اصح وافصح من الطرفين اى طرفي الشافعية والمالكية فان
الفرقة الاولى قائلون بقرانيته والثاني ينفونها واما الحنفية
فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقران الا ان متاخريهم ذهبوا
الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله انه اية فذة من القران
انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما
يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث
يخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب
كل منهما مؤلا عند الاخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضح
انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات
الاجسام دون المستترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الصعو
الضعف بحيث لايخفا فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية

اعلم ان الشبهة قد تطلق على ما لاحقيقة له ويكون من جنس الاوهام وهي التي تفهم اذا اطلقت في مقابلة الدليل ومعناها الشبه على المستدل حتى تخيل ما ليس بدليل دليلا وقد يطلق على ما اشبه على الناظر ولم ينكشف له حقيقة امره منه

دون القائلين بالتصافه تعالى بصفات الاجسام المستترين بالبلكفة منه

وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر
ابن الحاجب الجواب لا نسلم وانما تصح ان كان لكل من الطرفين
لايقوم فيه شبهة قوية تخرج عن حد الوضوح الى حد الاشكال
واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم
التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية
ان يورث شكا او وهما فكلا فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا قلنا
هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف
بحيث لايفيد شيئا قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد
قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر واما المباحث المشتركة
بين الكتاب والسنة فهي انه اى الكتاب ههنا اسم لا للنظم المجرد
عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام
بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والافة لان شيئا منها
لايلايم غرض الاصولي ولا المجموع النظم والمعنى لان كونه مرتبا
مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا
الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار
افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما قوله
المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشي

من قول ابى حنيفة رحمه يجوز القران بالفارسية فى الصلوة ان
الدال على المعنى بدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى
ركنا اصليا فلا يلزم غرض ابى حنيفة و المشايخ المقصود توجيه كلامه فان
قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم فى القران وهو عينه
على التحقيق اوجزئه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل
المنقول عليه مع كونه جامعا كما مرفت والا يلزم عدم فرضية
قراة القران فى الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار
الاول فانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك
فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام نظم المنقول فيجعل
النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا والثانى قوله يلزم عدم
فرضية قراة القران فى الصلوة قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق
بقراءة القران المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله
تعا فاقروا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون
اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام فى شرح المبسوط
ان نوح ابن مريم روى رجوع ابى حنيفة الى قولهما قال وهو
الاصح وله اى للنظم على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات
فان علماءنا اختاروا فى النظم تقسيمها يعم نظرهم و يجمع ثمرة اما

اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلا
حاطه الاعتبارات من اول وضع الواضع الى اخر فهم السامع فان
اداء المعنى بالفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع
الواضع ثم دلالة اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم
فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربعة اقسام بحيث
بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولى لا
يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل
فى افادة تلك اقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر
بحكم الاستقراء كما عرفت فى احوال الاربعة اقسام وهذا هو
مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال
الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة احكام من القصص
والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك
التعرض لما يجب ذكره اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات
فى القصص وغيرها واما الثانى فلان فى ذكره مجرد الاقسام تعرضا
للموضوع وهو لا يكفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان
النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يتحصل بهما
لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك

من كون الاحوال مدخلا فى الافادة

القران عنده اسم للمعنى ... فان قيل القول بان اسم للنظم ...

لان الفارسية ... مكتوب فى المصاحف ابى ...

الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثانى

فانه متضمن لما سيأتى التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه اى اللفظ

له اى للمعنى قدمه لان السابق فى اعتبار انما هو الوضع والباقى

متفرع عليه وهو الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذه التقسيم

اربع لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على

الانفراد فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد

غير محصورة مستغرق لها فهو العام وان كان موضوعا لكثير بوضع

كثير فهو المشترك وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد

بالاستغراق فهو الجمع المنكر اورده بدل المأول لان اطلاق المأول

باعتبار الوضع وان بقى تناوله الوضع واضيف الحكم الى الصيغة

لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلقا المأول من المشترك

الذى يرجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة

الوضع كما اذا قيل القرء فى قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى حيض

لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجماع وهو

يناسب الحيض لا الطهر بل التكلف فيه وضرورة فى اعتبار

الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدمه انه لا اجمع فى سائر

الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل

فى العام

فى العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا

ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا

ينافى ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا

وبكون الافراد غير محصورة ان لا يكون فى اللفظ دلالة على

الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها

التقسيم الثانى حاصل باعتبار دلالته اى اللفظ عليه اى المعنى

قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ

بحيث ينفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به

يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء اى من

جهتهما وهو اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم

ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن

ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء

وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سيبين فى موضعها

ان شاء الله تعالى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى

فى موضعها ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه

فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان

ظهور معناه بمجرد صيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم

يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي
معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي واما
لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان بيانه
مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل
باعتبار استعماله اى اللفظ فيه المعنى وهو الثالث والمراد ه
اقسام اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو
الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح
وان استتر فهو الكناية القسم الرابع حاصل باعتبار الوقوف به
اى اللفظ عليه اى المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على
المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو الدال
باشارته وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو
الدال بدلالته والا فهو الدال باقتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء
وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل حق
من اقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على فلا يجوز
بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي
التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لا سيما في التقسيمات
المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم

قوله فهو الحقيقة اي هذا التقسيم بالنظر الى الظاهر اربعة واما في الحقيقة فعلى نوعين اى الحقيقة والمجاز وكل منهما على الصريح والكناية
يعني انما تزاد الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتنافيات كالوضع للكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في اللفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيات كالوضع للواحد والكثير محصور والكثير غير محصور فان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما باعتبار الحيثيتين متنافيات لا يجتمعان في اللفظ واحد
بالاعتبار

تارة الى المعرب والمبني واخرى الى معرفة والنكرة مع التداخل
بينهما وبعدها اى بعد هذه الاقسام امور لم يقل اقسام لانها
لا تصلح الاقسامية للفظ كما لا يخفى تشتمل الكلي اى تعتبر
في كل واحد من الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة الاول معرفة
ماخذها اى معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص
مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد و
لم يتعرض لهذا الامر في المتن لقلة جدوه اى فائدة في نظر الاصولي مع كونه
مستقصرا في المطولات والثاني معرفة معانيها اى حقايقها
الشرعية وحدودها الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها الادبة ان يعرف
اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض والرابع معرفة احكامها
اى الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا وظنا او نحو ذلك فاذا
ضربت هذه الاربعة الى اقسام العشرين يبلغ الاعتبارات الى ثمانين
وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وستين
وذلك لان الاقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهي
اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور
والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال والاشتراك
والاشتراكها بينها تعتبر في الاقسام الاثنى عشر فيصير الاقسام ثمانية

الادبة ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا
المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر
لان المتشابه متاخر عند الوجود عن المجمل والتعارض بينهما لان مبني على معرفة المراد

الربعين ثم الاستفادة احكام الشرعية من كل واحد منها اما
بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة
في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين
وتسعين قسما وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة
فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص هذا شرع في
تفصيل الاقسام فلفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان
دلت عقلا لمعنى واحد حقيقي او اعتباري فيدخل فيه اسماء
العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اى عدم المشاركة
بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومنه الفعل
والحروف مالم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق
الحد على المحدود وهو اى ذلك المعنى في الاسم قيد به لان
التعين والنوعية والجنسية لايتاتى في الفعل والحرف عين اى
معين مشخص لايقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه
جزئي حقيقي او ذلك المعنى نوع ان الاشتراك بين الافراد
في الحمل كرجل ومائة اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد
من الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنس ان كثير شيوع بالنسبة
الى النوع كالنساء فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذا الاطلاقات

على

على اصطلاح اصل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار
هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى و
حكمه اى اثر الخاص الثابت انه اى الخاص من حيث هو هو مع قطع
النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا
يوجب الظنية يفيد مدلوله قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال
الناشى عن الدليل وسياتي تمام توضيحه او المحتمل وهو الاراد
الغير الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق
حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يحتمل مع
هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور
وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الحكم
بين فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة المزال فان قيل الخاص
قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث
هو خاص لايكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فمنشاء
الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان
يفرع عليه فروعا فقال ولذا اى لافادة الخاص مدلوله قطعا
جعل الخلع طلاقا لا فسخا فانك ستعرف ان المذكور في اية
الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق

بيان الضرورة فبعد ما يعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا
لكونه خاصا فلا يكون لمعنى الفسخ كما روى عن الشافعىّ
لانّ فيه ابطالا لعمل الخاصّ فاذا ظهر كونه من هذا الباب
فالاعتزار عن مركب بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر
ولذا ايضا صحّ طلاق المختلعة اى ايقاع صريح الطلاق على
المراة بعد الخلع وذلك انّ الله تع ذكر الطلاق الذى يكون
مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المراة بقوله
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت
به اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به
نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتدا بعد جمعهما فى ان لا يقيما
تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تتخلّص
بالافتداء الّا بذلك الفعل وكان هذا بيانًا لنوعيه اعنى بمال
وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانت بمال
اولا فكانّه قال ان طلقها بعد الطلقتين التين كلتاهما او احدا
هما خلع فدلّ على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا لموجب
الفاء ففى تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكر اعتراضا
كما ذهب اليه الشافعىّ رحه ترك العمل بموجب الفاء وهو

وهو

وهو التعقيب ولذا ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد
المجرّد بلا تسمية المهر فى المفوّضة بكسر الواو وهى التى اذنت لوليّها
ان يزوجها من غير تسمية للمهر او على ان لا مهر لها لا التى زوّ
جتْ نفسها بلا مهر لانّها لا تصلح محلا للخلاف لفساد نكا
حها عند الشافعى بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانّما
الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرّد العقد عندنا لنا
قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء معناه
الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد
الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعى رحه
(اى وقت الدخول)
ابطال لعمل الخاصّ وانّما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه
ان الابتغاء لفظ خاص لانّ الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء
بل اقتران المال والتصاقه فيه وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء
(اى العقد)
ورد مطلقا عن الالصاق بالمال فى قوله تع فانكحوا ما طاب
لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثانى ان ابطال موجب
الخاصّ يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول
(اى الشافعى)
او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث انّ محصّل
الاستدلال هو ان الله تعالى احلّ الابتغاء الصحيح مطلقا بالمال

فمقتضى هذا ان لايكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا الا ان
يكون صحيحا وستوجبا لثبوت ما ابتغاء او سكت عنه والجواب
عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحدا
الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما
سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم تقيد وجوب المهر
بما ذكر بل وجوب يتحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره
في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
دل على تحقيق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب
على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب
ان يحمل الاية نحن فيها على حملناها عليه ولذا ايضا بطل
تاويل القروء جميع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح بالاطهار
دون الحيض في اية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء الاية وقد اولها الشافعي رحمه بالاطهار
فابطل موجب الخاص هو الثلثة بالراى وذلك لان الطلاق
المسنون ما يكون في الطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده
فتنقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن

عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل
بين الدمين بخلاف ما لو اديت بالحيض اذ يجب عليها التربص
ثلث حيض كوامل قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما اذا طلق
طلقت في الحيض وهو موجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل
الزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيض الاولى بشئ في الرابعة جيئت
بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام
في الطلق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل
الثاني ثلثة تدل على تذكر المضاف اليه فيحمل على الطهر لان
الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما
فرغ عما فرع اراد ان يدفع بعض ما ورد على الاصل فقال
وبحلية الزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من
من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول وما
ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم
الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختا
ره محمد والشافعي وزفر وجه الثاني انه لو هدم لا تثبت حلا
جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان

ای حکم ماضی

الحکم الحرمة وهدمها لایکون الا باثبات الحل واما بطلان
ای اثبات الحل الجدید
اللازم فلانه لو اثبته لزم ترک العمل بقوله تعالی حتی تنکح زوجا
غیره لان حتی خاص فی الغایة واثر الغایة فی نهایة ما قبلها لا فی
اثبات حکم لما بعد فالزوج الثانی یکون غایة للحرمة السابقة
لا مثبتا بحل جدید وانما یثبت الحل بالسبب السابق وهو کونها
لکنه بعد وجود المغیاء وهو الثلث لا قبله فلا یکون هادیا
لما دونها والمطلوب ذلک کما لو حلف ان لا یکلمه فی رجب حتی
من المشاورت اباه فاستمشاره قبل رجب لغة حتی کلمه فی رجب
قبلها حنث ونحن نقول فی اثبات حقیقة اللازم محللیة
الزوج الثانی ای اثبات الحل لم یثبت بقوله تع حتی تنکح
لیلزم ما ذکر بل باشارة حدیث العسیلة روی ان امراة
رفاعة قالت لرسول الله علیه وسلم ان رفاعة طلقنی ثلاثا
فتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبیر فلم اجد معه الا مثل هذا
ای صاحبه
واشارت الی هدبت ثوبها بتهمة بالعنیة فقال النبی علیه السلام
اتریدین ان تعودی الی فارعة فقالت نعم فقال علیه السلام
لا حتی تذوقی من عسیلته ویذوق من عسیلتک وهذا
الحدیث عبارة فی اشتراط وطئیة فی التحلیل لکونه سوقالة

کما

وانما یثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو کونها امراة اجنبیة ابن ملک

وهو حدیث مشهور یجوز الزیادة علی الکتاب فیکون التحلیل بدون الوطئ مخالفا للحدیث المشهور حتی لو قضی القاضی به لا ینفذ صدر الشریعة

اشارة بلفظ الذوق الی انه یکتفی بمجرد الایلاج ولا یشترط الانزال وما تصغیر فی لفظ العسیلة الا ان قدرا منها یکتفی فی الحل فلا یشترط ایلاج بجمیع الذکر بل یکفی ایلاج بعضه وهو قدر الحشفة لان ما دونها لیس بایلاج رساله فواید لابن کمال

کما سیاتی ان شاء الله تعالی واشارة الی کونه محلل لانه علیه
السلام منیا عدم العود وهو الرجوع الی حالة الاولی بالذوق فاذا
وجد الزوق انتهی عدم العول فاذا انتهی ثبت العود اذ لا
واسطة وهو حل حادث قطعا لیس مثل الحل الثابت بالسبب
السابق فیستند الی الزوق فظهر الفرق بین حتی فی الایة وحتی
فی الحدیث وباشارة حدیث اللعن وهو قوله علیه السلام لعن الله
المحلل والمحلل له فانه عبارة فی ذمها واثبات خساسة لهما
لانه علیه السلام ما بعث لعانا واشارة الی انه مثبت للحل
لان المحلل من یثبته وهو وان کان مدلول اللفظ لکن الکلام
لم یسق له فیکون اشارة فاذا حقق حقیقة اللازم اراد ان یجیب
یجیب عن قوله ولو سلم حتی ثبت المطلوب فقال وهدمه ای
وهدم الزوج الثانی حکم ما دون الطلقات الثلث بدلالة الحد
یث الثانی فانه لما افاد باشارة کون الزوج الثانی هادما للحرمة
الغلیظة افاد کونه هادما للحرمة الخفیة بطریق الاولی وهو
معنی الدلالة فان قیل فحینئذ یلزم اثبات الثابت قلنا
انما یلزم لو اثبت فی المتنازع فیه الحل الکامل ابتداء وهو
ما دون الثلث / نحو قوله والله لا ادخل الدار
ممنوع بل یکمل الحل ویذیده کزیادة الحرمة فی ظهار بعد ظهار ویمین

انما الکمال بالزیادة

قوله وهو معنی الدلالة فیه ان الدلالة یجب ان یکون مناط الحکم فیها منفهما بمجرد اللغة وکون ما نحن فیه من هذا القبیل محل النظر فالنظر ط سوی

فان قلت الحل الثابت فی المطلقتین فلو کان الزوج الثانی محللا یلزم اثبات الثابت قلنا لا م لزومه لان الثانی تثبت حلا لم یکن قبله لان حله کان ناقصا وهو اثبت حلا کاملا ابن ملک

اي ثبوت الحل الكامل

ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزايد وليس كذلك
فانه لما اثبته لما فيه من الفائدة ولم يكون ازدياد الطلاق
على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ الائمة
لتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلات تداخل
العدتين وهذا الحديث وان كان من الحادث لكنه لا يخالف
مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله
اي كون دخول الزوج الثاني شرطا في محللية بعبارة الحديث الاول
بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط
دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق
وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدل
لنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته
على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا بحتى تنكح متعلق بجميع
ما سبق اما ان المحللية والهدم ليسا به فظ مما سبق واما
ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح في الاية
بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده اليها
فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء استند
لا لانه حقيقة فيه والاسناد مجاز باعتبار معنى التمكين ور

تداخل الحلات كتداخل العدتين بان طلق الزوج امراة ثم وطئها رجل اخر بشبهة تداخل العدتان تحرير

قوله كما اختاره القدماء المطور في هذه الكتب ان يكون النكاح في الاية بمعنى الوطئ مختار بعض المتاخرون وكونه بمعنى العقد مختار الجمهور المحققين فلا تغفل قوله ور تكابه اي ارتكاب المجاز في الاسناد طرسوسي

قوله في النكاح بالبينة والزوج باعتبار الاول قوله ذلك يعني ان اشتراط دخول ليس بحتى تنكح لانا لا نم وحاصله ما ذكره انه لا يصح ان يراد من النكاح الوطئ بل المراد به العقد سواء كان حقيقة فيه او مجازا فلا دلالة في حتى تنكح على اشتراط الدخول طرسوسي

ور

وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين تفويتين في النكاح الزوج
وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة
شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى
التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في الركوب
المركب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين
المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق
هذا البحث على هذا التحرير من عون الله الملك القدير
الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قيل وعلا
بطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء
لا بقوله فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله قال الشا
فعي رح القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فاني استفهامية
يكون ابطال عصمة المال علاوة فقد وقعتم في الذي ابيتم
والجواب ان ذلك تثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما
كسب لان الجزاء المطلق اسم لما يجب الله تعالى على مقابلة
فعل العبد وان ما يجب الله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية
الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة اليه
وفيه بحث لان الايلاد من قبل الشافعي ان كان هكذا الاحتجاج

خبر يكون — اي بالخاص وهو فاقطعوا — خبر لان

اي حان اسناد المذكور بالراكب قوله بخلاف الزنا جواب السؤال المقدار بان يقال لم يقال الزانية دون الزونية

يعني سقوط عصمة المال تثبت باشارة او الاية السارقة والسارقة قوله جزاء فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ابن ملك

وهو ابطال عصمة المال

التي هي محل الجناية الى الله عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما قيمته له كالعصير تحرير تلويح

في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام
لاغرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت
عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع
جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا
لايجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو الضمان
فجعل انتفائه من الموجب من الفساد الواضح ولو سلم فان اريد
بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه بالاشارة من غير
تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا
كلاما اخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه وبالجملة
هذا الكلام لايخلوا عن اضطراب ولذا قال قيل ومنه الامر
من الخاص قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي
عدمي والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
الازلي اذ الموجودات كلها بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
مقدما على ساير المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما يثبت
اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز
الحلال عن الحرام وهو لفظ احتراز عن الفعل والاشارة
طلب به اى باستعانة ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان

ارادة

وهو بطلان عصمة المال المسروق
فساد الوضع وهو ترتيب نقيض
مايقتضيه العلة عليها كترتيب
الشافعي ايجاب الفرقة على الاسلام
احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام
الالتيام دون الفرقة على الاباء
بعد العرض كما هو عندنا شرح

واعلم ان مسائل الامر خمسة
انواع لانه اما ان يكون في بيان
نفس الامر وهو موجب او بيان
المؤدي به وهو الفعل او في بيان
وجدت صح المامور فيه وهو
الزمان او في بيان المامور
وهو المكلف او بيان الامر و
هذا القسم ضروري كشف

ارادة الآمر وقوع المامور به ليست بشرط عند اهل السنة
كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولم يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه
ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز
والتخيير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والحاكي جزما خرج به
الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لاتسمى امرا كما سيأتي
بوضعه حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه له اى لطلب
الفعل خرج به اللفظ الموضوع الاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب
منك الفعل استعلاء متعلق اى طلب به على جهة عد الطالب
عاليا وان لم يكون في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا
ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تامرون مجاز بمعنى
تشيرون اوتتشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشة من نبي عليه
السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء
افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري
المصدري اعني التكلم بالصيغة فلا يلايم غرض الاصولي لانه ليس من
الادلة ولايناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا

حتى اذا صدر فعل ممن هو ادنى حال من المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا

يريد ان الامر لانزاع في اطلاقه
على نفس صيغة افعل صارت عن
هذا القائل على سبيل الاستعلاء
وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل
على طريق الاستعلاء وكذا القول
وبمعنى المصدر وشيء من المعنيين
لا يحسن الادلة

روحی فيتناول امر ملايلات وامر الغائب
اعلم ان لفظ الامر المركب من ا م ر اسم
وله مسمى وهو صيغة افعل ولها مسمى
وهو الوجوب فلفظ امر الخاص ومسمى
صيغة خاص روحی

لايبقى لقول افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني ان اريد الامر
على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم
امر سواء كان على طريق الاستعلاء اولا وان اريد على اصطلاح
الاصولي فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه
قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والسهي
والساهي والمبلغ والحاكي وشيء منها لاتسمى امرا وان اعتبر معنى
الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف
اعتبار معنى الطلب
بحيث لايساعدها العبارة لايخرج الصيغ الندب والاباحة كما
لايخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف
الثالث ان المراد بافعل مبهم لايليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه
فقيل انه كناية عن كل مايدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت
وقيل المراد به مايكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل
وقيل انه علم لجنس الامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل مايبتنى
للمفعول من الفعلين ويختص مراده اي المراد بالامر بمعنى امر وهو
اي ذلك المراد الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص اما
الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة

اعلم ان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة
الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة
يجب ان يكون بسبب مخالفتهم
الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقة
الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم ويجوز
على ان يكون على تضمين المخالفة معنى
الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا
ياتون بالمامور به وسبق الاية
للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن
ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او
الغير اذ لامعنى للتحذير عما لايتوقع
فيه مكروه ولايكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان
المامور به واجبا اذ لامحذور
في ترك غير الواجب روحی

فيه اشارة الى ان
الباء ههنا داخلة
على المقصور كما هو
المشهور الافصح

الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما
وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله
عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل
على ان المراد بالامر الوجوب فان المشقة انما تلحق به لابالندب وغيره
بصيغة متعلق بيختص اي يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا
يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما خاصة به اي بذلك المراد يعني
يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لايفهم من غيرها و
ولايجاوز المراد فعل الرسول
واستدل على اختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله للنص
وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لايركعون ذمهم على ترك
الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى
اي لاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل
الثاني بقوله والاجماع يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر
على الوجوب فقط فان العلماء لايزالون يستدلون بصيغة
الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لاغير وليس ذلك الادليلا
على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يعني
الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأي
بالرأي فان المولى يعد عبد الغير المتمثل عاصيا وما ذلك الابترك
الواجب واستدل على الاختصاص الثاني بقوله ولان الاصل وفاء

اعلم ان لفظ قد يكون مختصا بالمعنى
ولايكون المعنى مختصا به وقد يكون
الاختصاص كالمراد فه وقد يكون
على العكس كالمشترك وقد يكون
الاختصاص من الجانبين وههنا
لما كان الاختصاص من الجانبين
تعرض المص لهما فذكر جانب
المعنى بقوله ويختص مراده
بصيغة وجانب اللفظ بقوله
خاصة به روحی
بجيء الامر فيدل على انه
يطلب الفعل جزما وهو الوجوب
روحی

العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته
فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضي والحال والا
ستقبال وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا
لم يكون هو وافيا به بل هو قاصر عنه ولا يعدل عن ذلك الا للضرورة
ولا ضرورة هٰهنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب
وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله
فلا يكون المندوب مامورا به (كون الوجوب) اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل
هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب
لفظا ومعنى حتى يكون المندوب مامورا به حقيقة وان كانت
الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول
لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور
به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر
ندب ومورد القسمة مشتركة والجواب عن الاول انه انما يتم
على رأي من يجعل الامر للطلب الجازم والراجح واما على رأي (اي دليل الاول)
من يخص بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة (على سبيل التحديد) فعل المامور به
بل الطاعة عند فعل المامور به او المندوب اليه اعني ما تعلق
به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان

كان

كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة و
ليس كذلك بل مرادهم صيغة تسمى امرا عند النحاة في اي معنى
كانت بدليل تقسيمهم الامر الى ايجاب والندب والاباحة وغيرها
ثم لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة وذهب الكرخي والجصاص
وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون
من اصحاب الشافعي رحمه الى الثاني لانه لو كان مامورا به لكان
تركه معصية قال الله تعالى افعصيت امري فالمفروض مندوبا
يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمامور به لقوله
عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وايضا
المندوب لا مشقة فيه وفي المامور به مشقة بالحديث و
اعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب
غير مامور به لكنه فهم من كلامه في مواضعه يشهد به تتبع
كلامه واشار الى فرعين على الاختصاص الاول بقوله ولا يكون
موجبها اي اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها
ندبا (معقول لهكذا وكانتبو هم ابن) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء
وهو قول الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من
رجحان جانبه على جانب الترك وادناه والندب ولا يكون

موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها
لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون موجبها ايضا
توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها
تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا
فعند الاعتلاق يكون محتملة لمعان كثيرة يوجب التوقف
الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعما
ل وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين
الموضوع له انه الوجوب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحو
نقول اذا ثبت انه موضوع لمعنا المخصوص به كان الكمال
اصلا فيه لان الناقص ثابت في وجه دون وجه فيثبت اعلاه
على احتمال الادنى اذ لا قصور في الحقيقة ولا في ولا بد المتكلم و
لو وردت بعد الحظر اي التحريم وبه للوصل بقوله ولا اباحة وتوقفا
اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر
بالشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام
الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة
في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله
تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة

وذلك واجب بعد جمعة بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال
الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها الا انتفاء الاشتراك وجوابه
لانم ان اباحتها بالامر بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات
وما علمتم من الجوارح مكلبين ونحوه فليس في محل النزاع لانه الامر
المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دال
على عدم الوجوب وهي ان مشقة الامر بالبيع والاصطياد وتعود
الى عباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا
فهمت في الكتابة عند المد الله والاشتهاد عند المبايعة مع عدم
بعد الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب
لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي
في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود دفع التحريم
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب
زيادة لا بد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل
وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب
الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة
على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكران
ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرام فلو كان الورود بعد الحظر

قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل فى هذه الصور
واشار الى فرع الاختصاص الثانى بقوله ولا يكون الفعل اى فعل
الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع والآلة والمخصوص به
وبيان المجمل موجبا كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخرى وابن
ابى هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة ان علما الاصول بعد اتفا
قهم على ان لفظ الامر حقيقة فى الصيغة اختلفوا فى الفعل فاختار
المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرّعوا عليه كونه موجبا
كالصيغة وان ذكروا الاثبات ايجابه ادلّة على انّه مع ابتنائه عليه
وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد انّ الامر على
تقدير كونه حقيقة فى الفعل ايضا لا يدلّ على الايجاب الا القول
احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله
لانّ الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى فتنازعهم فى الامر
التعجبين من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون
ماذكر فى هذه الاية بمعنى الفعل انّ تسميته امرا مجازيا بمتبادر
اطلاق اسم السبب على المتسبب بناءً على الفعل يجب بالامر
يثبت به على الفرع بقوله عليه السلام صلّوا كما رايتمونى
اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام

صلو

٢١

صلّوا لا بفعله واختار الامدى كونه مشتركا معنويا حيث
قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئاً فى القول المخصوص
والفعل لانّه مشترك ولا مجاز فى احدهما ورد بوجهين الاوّل انّه
قول حادث خارق للاجماع السابق والثانى الاية لو كان متواطئاً
لما تبادر منه الصيغة لخصوصها عند اطلاق اذ لا دلالة للمقام
على الخاص اصلا ثم اى بعد الاتفاق على انّ الصيغة حقيقة
فى الوجوب اختلفوا فى كونها اى الصيغة لا الامر اذ لا يساعده
الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل ما اثبت فخر
الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك انما
ركون الامر حقيقة فى الندب والاباحة وايضا قد استدل على
كونه مجاز الصحة النفى مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام
البيض ولا دلالة منه على كون صلوا او صوموا مجاز فدلّ كلامه
على ان الخلاف فى الامر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول انّ اثبات
كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك لا ينافى
اختار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب والاباحة كما لا يخفى
وعن الثانى انّ كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون الصيغة
ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة

حقيقة فان قيل بعكسه ولا شك فى صحة الاستدلال لاثبوت
الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختا
ركون المراد بمعنى امر على ما صرح به السراج واحدا هو الوجوب
فكيف يصح حمل كلامه على ماذكر فظهر ان اختلاق انما هو فى كون
الصيغة حقيقة اذا اريد بهما الندب او الاباحة لا فقيل مجاز لانهما
غير الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى واجيب بان الجزء ليس
غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود
المراد من الكل طلب الفعل جزما والجزء طلب الفعل فقط
كل منهما بدون الاخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجود
المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير
المنفك اقول المعتبر فى باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية
لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم
مقابل العلم وصفة الكتابة
انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون الفظ المستعمل
اى لفظ الانسان
فى الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم
وهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما
يعنى الندب
بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج
فى الترك والشئ فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان
فى الاعمى والجمع فى بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل

على

يعنى لازم الندب والاباحة عدم
الاستحقاق بالتفويت بترك ولازم
الايجاب استحقاقها بترك فيكون
الوجوب والاباحة غير بين التنافى لازمهما
فاستعمال الامر فيهما مجازا ابن ملك

على الجزء من مشاهير العرف والمجاز الثانى ان جواز الترك جزء
اباحة الندب
منهما وبه يباينانه الجواب عن الاول انه لا مشاحة فى الاصطلاح فيجوز
ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة
واجاب صاحب التنقيح عن الثانى بان الامر غير المستعملة فى تمام
الندب والاباحة بل فى جواز الفعل الذى هو جزءهما الترك انما
يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى
الامر ح لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا اخر ليس من معانيه وعلى
تقدير ان يكون منهما فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع
اذا كان فى الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة
انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا للقطع
بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها
تدل على الجزء الاول منهما اعنى جواز الفعل بمنزلة الجنس لهما و
اى الندب والاباحة
للوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز
بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب
او الاباحة بالامر ولا ضرورة فى حمل كلامهما على الجزء الاول وما ذكر
ان الامر لا يدل على الجزء الثانى ان اريد بحسب الحقيقة فغير
ان اريد بحسب المجاز اى جواز الترك
مفيد او المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب

يعنى ان يقول فخر الاسلام انه حقيقة
قاصرة معناه على الاصلاح خاص فى المجاز
باعتبار قيد زائد على ما ذكره القوم وحده
وجواز ان يكون المجاز عن المعنى الحقيقى لا
على ان الجزء ليس غير الكل علله لان المعتبر
فى المعتوية متحققة بين الجزء والكل قطعا
قطعا ر و ه

يعنى انما يثبت جواز الترك بناء على
ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك هى
جزء اخر للوجوب فيثبت جواز الترك
بناء على هذا الاصل بلفظ الامر منهم

اى ان اريد نفى الدلالة وضعا فلا
يناسب المقام لان الكلام على تقدير
التجوز مداره على الدلالة وضعا وان
اريد نفى الدلالة مطلقا فلا صحة لان
النفى هو الدلالة وضعا الدلالة مطلقا
الشاملة لها ولغير المعتبرة عند البلغاء
التى مرجعها الى ان الانتقال فى الجملة من
المعنى الحقيقى المجاز ر و ه

الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا
اومساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل قلنا لاسبيل اليه
بطريق المجاز ايضا لان ذلك التمريح كتصريحهم باستعمال الاسد
فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من
افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان
كالناطق فاذا كان الجامع ههنا جواز الفعل والاذن فيه كان
استعمال صيغة الامر فى الندب او الاباحة من حيث انهما من
افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز
الترك اوبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع و
يعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية مالزم مما ذكر ان يكون
معنى صيغة الامر فى الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز
التر وهو يمتنع ان يكون جزء من الوجوب قلنا لا امتناع لان
القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذى فى الندب والاباحة
والتجويز الذى فى الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال
فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتها
من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من
الوجوب بعضه فيكون قاصر لا مغاير فليتامل واما اذا اريد بصيغة

الامر الوجوب فنسخ ذلك الوجوب حتى بقى الجواز عند الشافعى
لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما يجى
فلا مجاز فى الجواز ايضا اى كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر
الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة
لادلالة المجاز مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال وهما فروعه
فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة
قاصرة على الاختلاف المذهبين حتى يلزم حتى يلزم انقلاب اللفظ عن
الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد ومطلقة عن قرينة العموم والتكرار
والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خص بو
صف اوجرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة
فلا ينافيه التقييد بما ذكر لا يقتضى التكرار اى تكرار الفعل وهو
وقوعه مرة بعد اخرى فى الاوقات متعددة واما عمومه فشموله
افراده فيتلازمان فى مثل صلوا او صوموا لامتناع الافراد فى زمان
ويفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار
وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار ولهذا يقتصر
فى تحرير المبحث على ذكر التكرار فقد يذكر العموم ايضا نظرا الى
تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقة

لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما
الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب
العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالة على
⟨اى يوجب التكرار المستوعب لجميع العموم⟩
مصدر معرف باللام لان اضرب يختصر من اطلب منك الضرب
على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت
الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلان اقرع ابن الحابس
⟨في صيغة الامر على الفور والدوام⟩
وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل
عام يا رسول الله حين قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله
عليكم الحج فحجوا الا يقال لو فهم لما سئل لانا نقول علم انه
لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجب من التكرار
حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه ان السؤال لا يدل على
ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرار
⟨خبر يكون اى الاقرع⟩
سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه
عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه
⟨اى وقت الحج⟩
الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه
يحتمل بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة لما مر من سؤال الاقرع
الاقرع ولانه مختصر من الطلب منك ضربا مثلا لان التعريف

زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص
لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد
العموم فيخص بحسب الارادة وسياتي جوابه الثالث وهو
مذهب بعض علمائنا الا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة نحو
بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر
انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق
الامر المعلق بشرط او مقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات
كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان
يكون مضافا الى الاسباب او الى الامر فالاول لا لان وجوب الاداء
لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب
ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب
على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فتكرر عللها لا
بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو
قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزناء علة وجوب الرجم
ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع

الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو
الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون
تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين
اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا
الى تسمية علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار
وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار
او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في
الصوم واخره في الصلوة فيتكرر الوقت يتكرر توجه الامر
وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق
ان شاء الله تعالى الرابع وهو عامة علمائنا رحمه الله انه لا يوجب
التكرار ولا يحتمل مطلقا اى سواء علق بشرط او قيد بوصف
اولا بل يقع على اقل الجنس اى جنس الفعل وهو ادنا ما يعد به
ممتثلا لتعينه ويحتمل كله اى كل الجنس بدليل وهو النية لكونه
كمال المسمى لتضمنه علة لعدم اقتضائه للتكرار وعدم احتما
له مصدر لا يحتمل محض العدد كالاثنين في طلاق الحرة و
الثلثة وغيرها من اعداد في سائر الاجناس وذلك لان
المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة

سعد

لتعينه بتعينه او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه
جنس واحد من اجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث
الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع
فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس
من حيث هو هو وان اريد لفظ مفردا بمعنى انه ليس بتثنية
ولا جمع فمسلم ولكن لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن
موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع
مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس بمجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة
استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع
للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو
اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح
استعماله فيه قطعا الثاني لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المراد
المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا
بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب
اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد
من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو
اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما عن

الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلّقي
نفسك اثنين وصم ثلثة ايام وكل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لا نسلّم
انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن
بالصفة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال الشمس الائمة واعترض عليه بانّ
هذا بعد التسليم مشكل لانّ الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه
تفسيرا بل يكون تقديرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انّه
موضوع له في اللفظ فانّه يخالف لاجماع اهل العربية بل انّه يستعمل
عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة انّ الاحكام انّما
تجري عليه من حيث وجوده ولمّا كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس
في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فحتى اقتصر المتكلّم
على المصدر علم انّه اراد موجبه العرفي واما اذا زاد عليه العدد
علم انّه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير
بل تبديل [illegible] والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله
مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال
المحمول على معناه اللغوي وكذا اي كالامر في عدم اقتضائه للتكرار و
عدم احتماله كل اسم فاعل دلّ عليه اي على المصدر قيّد به احتراز

عن

عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة
عندهم هي المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسا
رق في اية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل
العدد اريد بها المرّة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني كل السر
قات التي توجد منه لانّه يودي الى ان لا يقطع يده وان سرق الف
مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع وبالمرّة الواحدة لا يقطع
الا يد واحدة فهي امّا اليمنى او اليسرى او اعمّ منهما والاولى
متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراة ابن مسعود رض
فاقطعوا ايمانهم اذ القراة يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى
والاعم اذا ضرورة فقول الشافعي انّ الاية تدل على قطع يسرى
السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد
والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول
انّما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا لما سبق انّه لا يعمل
بالقرأة الغير المتواتر لا انّه لا يحمل في مثل هذه الصورة وهو
اي الامر امّا مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب
به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يراد او غير مشروع
فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام

الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام
المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل
في مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الوقت تسامح مبني على
الظاهر كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة الفطر والعشر و
الكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين انه اي الامر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم
الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه اللوم بالتاخير عنه
خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب
الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
حيث ذم ابليس على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا
فلو لم يكون للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان
الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعوا له ساجدين اقول قد
منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه
لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من فاسعوا الاية على انه يجب
السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه
يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور
الممتثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت

معين

معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور
امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم
التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فمما لا يحتاج الى القرينة هو
الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم
فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول
تكرارا واعترض بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخيرات
بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي
على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير
الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق و
افعل الساعة مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فمسلم
لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلم القائل بالفور فكيف
يصح دعوى الاجماع بلا خلاف بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب
الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف
خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا والخلاف الواقع
بينهما في الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابي يوسف
او على التراخي كما ذهب اليه محمد ابتدائي كما سياتي بيان وكونه
ابتدائيا اما لهذا الوفاق على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق

كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق بل
للتقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث
قال من اصحابنا من اجل هذا على الخلاف المعروف بين اصحابنا
في الحج انه على الفور او على التراخي ثم قال وعندي ان هذا غلط
من قائله في الامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج
وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واما مقيد به اي بالوقت
وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام
باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة
وبعضها تسامحا فقال وهو اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى
المراد به ما يفضل عن المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض
وشرط للاداء اي لان يكون الفعل اداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا
ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا
استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من
هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغني عن ذكره وسبب
لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتي
ان شاء الله كوقت الصلوة فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى
بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه

ولا

ولا تاثير في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل
دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى
رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم
اخرى متوالية فيه كترتيبه سائر الاحكام على امور ظاهرة منا
سبته تيسيرا كالملك على الشراء والملك على النكاح ونحو ذلك فيكون
الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه موثرة فيه بجعل الله
تعالى كالنار بالاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يوثر فيه الحادث
قلنا القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس بموثر فيه وانما
فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو الحادث
فلا اشكال قوله ولمنافات الظرفية للسببية علة قلنا قدمت
عليه اي لكون الظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببية للوجوب
قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت لا كله ووجه المنافات ان
ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة وسببية التقدم وقد ثبت
الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط
غير المسبب فلا منافات قلنا نعم لكنه يستلزم اذ لا اداء قبل الو
جوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على

التعيين سواء واليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار
اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا اخره على التعيين والا
صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء
قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب هو
الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامة عن المزاحم اذ المعدوم
لا يصح ان يكون معارضا للوجود والصحيح الاداء بعده ولو لم يكن
سببا لما صح ولانتفائها في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية
الوقت له قلنا هو اى السبب في حق القضاء الكل اى كل
الوقت ثم اى بعده ما كان السبب هو الجزء الاول ان وليه
اى ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء
خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا
تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا
الوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم ذاتي كاف
في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا
يتجزى ان معنى سبب الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة
الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة تقررت اى السببية
اى في الجزء الذي واليه الشروع والا اى وان لم يله الشروع تنتقل

اى سببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال بالترتيب
بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص
الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت
في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها
الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق تنتقل يسع ما بعده
ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال
على هذا الجزء ليتأتى الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة
الخلاف وغيره ان مذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم
بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سيأتي ان توهم
امتداد الوقت بوقوف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا
شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا لزفر فان
الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان
الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه
انما يؤدي اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما
اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء
فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على
الاداء غير كاف لوجوب القضا بل يشترط لوجوب القضاء و

وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا
لان القدرة التي تشترط لوجود العبادات متقدمة وهي سلامة
الاسباب والالة فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة
الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان علة التامة تكون مقارنة
للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول على العلة
التامة فيه بحث اما اولا فلانه مناقض لما قال في الفصل الذي
يلي هذه الكلام ان تضييق الوقت عن الواجب غير واقع
لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان
الوقت لكونه شرطا للاداء الة له وسلامة ان تكون بحيث
يمكن ان يتوصل به اليه بتاديته فيه اذ لا معنى لسلامة الالة
الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت
لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في
التسليم ما ذكر الطريقة فيعتبر تفريع على الانتقال السببية
الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اي اهلية المكلف لاداء ما
كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اي
في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب
عليه القضاء ويعتبر زوالها اي زوال الاهلية فيه ايضا كعروض

مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت
فزالت بان جن او ارتد العياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء
خلافا له اي لزفر في الاولى فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر
لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل
فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت
جوابه وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الاولى على قول ودليله
عين دليل زفر واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب
الاداء في العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب
وقد وجدت في الاول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء
فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد
تقرره لا تزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه
الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر السببية
في الوقت ثم لما بين اصل السبب الاداء بين ما تقرر عليه
السبب فقال ويتوقف تقررها اي تقرر السبب في الجزء
سواء كان هو الجزء الاولى او الجزء الذي لا يسع ما بعد الا
التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله اي اتصال الشروع
بذلك الجزء ويتوقف تقررها في الكل على انتفائه اي انتفاء

الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو
الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافات فاذا خلى عن الشروع
فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية ويعتبر في كمال الواجب
ونقصانه وصف ما تقرر فيه السببية وحاله فان كان كاملا كان
الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا ويتبعهما اى كمال الواجب
ونقصانه التادية اى تادية الواجب كمالا ونقصانا يعني ان ما
وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا
فلا يقتضى تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا اى
اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقتضى العصر في الوقت
الناقص من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب
كله لما سبق وهو كامل لا نقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبه
بعبادة الشمس فان عبدتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا
خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب كاملا
فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر في واحد منها كما لا يقضى
غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب
وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء

في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر
فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
ويفسد الفجر بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان
السبب كاملا في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعني ان ما وجب
كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضية عندهما
بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه
اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء
الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء
لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا عصر بدء به في وقت
الاحمرار بالغروب تفريع على ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا
يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد عصر بدء به
في وقت احمرار الشمس ثم طرء على الاداء غروبها لانه لما بدء
في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب
متعلق بلا يفسد المقدر النافي لم يفسد الاول اى لم يحكم
بفساد الفجر على الثاني اى العصر وحديث ابي هريرة رضي الله
وهو قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان

ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب
عن دليل الشافعي رحمه الله الاول اي قياس الفجر على العصر
قياس مع الفارق من وجوه الاول ان قبيل الطلوع يخلو ا
العبارة فيه عن التشبه كاملا فيفسد ما التزم فيه باعتراض
الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه
بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة
في الجملة بخلاف الفجر الثالث ان الطلوع دخولا في الكراهيه
وفي الغروب خروجها عنها والثاني اي حديث ابي هريرة
رضي الله قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلثة صرح به
الامام الطحاوي وفي معاني الاثار ونقض اي اورد النقض على ما
فهم من قولنا ويتبعهما التادية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
بالمؤدى اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه الى
ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا
ورد هذا النقض بان الفساد المبني على مثله اراد بالفساد المبني
الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل باحمرار

اللازم صفة مثله للعزيمة فان شغل كل وقت بالعبادة عزيمة
ولا شك ان الاتي بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهيته
وهو معنى اللزوم عفو ضرورة بخلاف الفساد الطارى على
الكمال كما في الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا
حتى يثبت حكما للعزيمة وينبغي عليه الفساد بالطلوع فيعفى
واقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك المقدمة كما
لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤ
دى ناقصا وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالا
داء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه بل كل اي
كل جزء من الوقت سبب لكل اي لكل جزء من الصلوة يلاقيه
فالجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص
واجيب عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع
الاشكال بالفجر الفاسد فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه
بان الجزء الذي طرء عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كاملا
فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضا
من قولنا ويتبعهما التادية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ان
الاصل في الجزء الاخير من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا لا يقضيه

اى العصر ناقصا اى فى الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان
ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه فليس ورد هذا الايراد
بانه اى عدم قضائه ناقصا بعد تسليمه لذات الوقت يعنى انا
لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى
عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض
ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى
مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه و
انما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان
ولا فى سببه فلا يقضى ناقصا والشرطية كالسببية الا فى الانتقال
جوابه
الى الكل يعنى البحث المذكور فى الجزء والكل باعتبار السببية
ات فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للادا بما عرف
ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء فى الوقت
تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط
بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثانى
وهلم جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا انه لا ينتقل منه
الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره
واما وجوب الاداء تفصيل للمجمل الواقع فى ذهن السامع من

من قوله فى الاول البحث وسبب نفس الوجوب ان سبب
وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده فى ذلك فسببه الخطاب اى
اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس
نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب فى تحقيقه كلام
القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو
لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد وجوب السبب
ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان
المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجوب السبب ان يوقع
الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة
ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى
الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب
باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى و
الجبائى من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان
الوجوب متعلق باول الوقت وفى الاخر قضاء والعراقيون
من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفى الاول موقوف
او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية
والمعتزلة بوجه اخر وهو ان صحة الصلوة فى اول الوقت عندهم

لكن الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل التوسع والتخيير
كان الشروع قال له ادى الصلوة فى هذا الوقت اما فى اوله او
وسطه او اخره كيف شئت و عند علمائنا صحة الصلوة فيه
لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عند
هم فى اخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن ياثم بالترك
لاقبله حتى اذا مات فى الوقت لاشئ عليه وفى حال الشروع ان
وجد صرح به فى التلويح وغيره ولهذا قلت المتوجه عندما
اى اخر وقت يسع ذلك الاخر من الوقت الفرض ولا يزيد عليه
او الخطاب المتوجه عند الشروع فى اى جزء كان من الوقت فان
قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا
قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فقيل
لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس
الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء
لان المطلوب قد يكون نفس الفعل فى فيأثم بتركه ويفتقر الى
القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت
خلفه ويكفى توهم ثبوت القدرة وهنا يتحقق وجوب الاداء
على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضا بتوهم امتداء الوقت

بوقوف الشمس كما تحقق فى حق النائم يتوهم حدوث الانتباه صرح
به فخر الاسلام فى شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب
للاداء حقيقة بناء على ما ذكر فى الطريقة كما سبق وحكمه اى
حكم هذا القسم من المقيد بالوقت اشتراط التعيين فى النية
فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد
من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق
الوقت بحيث لا يسع الا فرض لان ما ثبت حكما اصليا اعنى
وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول تقصير
العبد بالتاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع انه له و
لاية ذلك شرعا مشكل اللهم الآن يقال فيه نوع تقصير و
ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت
لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند
السعة تعدد الشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد با
لولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فمم وان اريد مطلق
الجواز فمسلم لكنه لا ينافى التقصير كالصلوة منفردا فى وقت
الاحمرار وقوله اللهم الآن يقال الخ ضعيف لانه يقتضى ان يعد من

من ادى المكتوبة فى اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر
المفروض نقصر بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله و
لا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم
ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغى ان ينفى صحة الغير
ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول فى دفعه ان المعنى
الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه
الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمال
رجحيا فان مراعات وقت لا يسع الا فرض كالمحال عادة او التقصير
بالنظر الى العصر فان التضيق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين
لكان سببا ايضا والتاخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع
فيكون تقصيرا وحكمه ايضا عدم التعيين اى تعيين المؤدى
الا بالاداء اى لا بالقول لو كان عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء
لا يتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يتعين جزء بل اخير
العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لا يشارك الشارع فى وضع
المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء
لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفى ضمنه فلا فساد فيه فان

قيل

قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية تخير فيها المولى
بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز
قلنا المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفى حقوق
العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء
والتعيين ويحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا
غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ من النوع
الاول من الموقت شرع فى الثانى فقال واما ذلك الوقت معيار له
اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه و
عرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار وشرط لادائه كما سبق فى
الظرف وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علماء الاصول
فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه
لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول
مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان
من ههنا شرطية فتكون ادل على السبب والنسبة الصوم اليها
وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفى هذه
الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار والشهر عند البعض
وهو الشمس الائمة السرخسى فانه ذهب الى ان معيار والشرط و

والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطية وسببية
فستظهران مما سيأتي واما معيارية فلانها عبارة عن كون
الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء يسع غير الواجب من
جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض
الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب اليه
لظاهر الاية السابقة اعني قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية
الايام وظاهر الحديث وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته فان
المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولهذا
اي لسببية الشهر مطلقا جاز النية للصوم في الليلة الاولى من
شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما زالت فيها لامتناع تقدم
النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها
اي من صار مجنونا في الليلة الاولى منه وامتد جنته الى العيد و
لو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب
في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدمه الوجوب على السبب
وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات
يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما وردت

الشهر

الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في
الليل باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجز
الصوم ليلا اي في الليل كاخر وقت الصلوة فانه سبب
عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق
بينهما بان اخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء
من وقتها بل انما لم يجز فيه فلقلة العارضة بخلاف الليل
فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز
كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول
الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسبب الشهر يقول
هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين
الظرف بقوله والجزء الاول ههنا اي في المعيار متعين للسببية
من غير اشتراط اتصاله بالاداء بخلاف جزء الاول
من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية ان السبب
في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول
وحكمه اي حكم هذا القسم نفي صحة الغير اي غير ما وجب
في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراط اي التعيين
في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر و

وسيأتى بيان خلاف كل منهما فيؤدى تفريع على النفى والعدم
اى فحح يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق
الاسم بان ينوى مطلق الصوم ومع الخطاء فى الوصف اى
وصف الصوم بان ينوى صوم القضاء والنذور والكفارات
او النفل الا فى مسافر ينوى واجبا استثناء من قوله والخطاء
فى الوصف يعنى ان هذا الصوم لا يؤدى فى حق المسافر
مع الخطاء فى الوصف بل يقع عما نوى عند ابى حنيفة وعمه
وعندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان وجوب الصوم
بشهود الشهر ثابت فى حقهما وبهذا منه بالاجماع الا
ان الشروع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه
وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار
هو المقيم سواء ولابى حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر
لما كان غير المطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان فى حقه
كشعبان فقيل سائر الصيامات والثانى ان المسافر لما ترك
ترخص الافطار وصرف الامساك الى مصالح دينه بان صرفه الى
المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده
لانه ما دام فى السفر لو اخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا

جازت

جازت الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين اولى و
هذين الطريقين يكون فى النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا
نوى النفل يقع عنه وعلى الثانى عن الفرض واما اذا اطلق
النية انه يقع عن الفرض بلا خلاف رواية لانه ترك العزيمة لم يتحقق
بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه
الى النفل بخلاف المريض فى الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابى ح رحمه الله فان الفقهاء اختلفوا فى
ان المريض اذا صام فى رمضان بنية واجب آخر او نفلا هل يقع
عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان
بالنسبة اليه كشعبان وقيل يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح
من مذهب ابى ح رحمه الله وقد اختار فخر الاسلام وشمس الائمة
لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط
الرخصة قال زفر تعيينه يغنى عن النية يعنى ان الوقت لما تعين
للصوم كان كل امساك يقع فيه حق الله تع مستحقا على الفاعل
كمن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد
الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض و
ان لم ينوى كهبة كل النصاب من الفقير بلا نية قلنا فى جوابه

فالصحيح م

فتكون جبرا اى اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبراً فلا يكون قربة

اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك

الذى هو قربة بخلاف الرهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز

عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي رحمه الله دفع الجبر

الذى اعتبرتم اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضا عبادة

ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية

فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر

قلنا فى جوابه على طريق القول بموجب العلة الاطلاق فى

المتعين تعيين اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق

فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل له

يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه

لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التميز

بالنية ولا يضر الخطاء فى الوصف بان ينوى الصحيح المقيم النفل او

واجبا اخر لان الخطاء لبطلانه اطلاق يعنى ان الوصف المذكور

خطاء لما لم يكن مشروعا يبطل وما لم يكن لازما يبقى الاطلاق

وقد عرفت انه تعيين ثم الشافعي اوجبه اى التعيين من الاول

اى اول اليوم حتى شرط النية لشيوع الفساد يعنى ان كل جزء

يعنى ان تعيين الوقت للصوم لو كان مغنيا

عن النية لكان العبد مجبورا لعدم اختياره

فى صرفه عن العادة الى العبادة فلا يكون

عبادة لان العبادة الفعل الذى يتصل

به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه

عن العادة الى العبادة باختياره

رومى

قال الشافعي يشترط نية فرض

رمضان لان وصف الفرضية

عبادة كاصل الصوم فشرط

النية بالوصف لئلا يلزم

الجبر فى صفة العبادة كما

شرطت باصله

ابن ملك

وهو تسليم دليل العلل مع بقاء

الخلاف وتفصيله ان يقال انا

سلم وجوب التعيين لكن لا نسلم

عدم حصوله باطلاق النية لان

الاطلاق فى التعين تعيين كما

اذا كان فى الدار زيد وحده و

قيل يا انسان يتعين هو للاختصاص

للاختصاص وطلب الاقبال

فكذلك ههنا لما لم يكن غير رمضان

مشروعا او اطلق الصوم فى النية

تعين صوم رمضان للايجاب و

طلب الحصول

منه

يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد

الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية الى

المتأخرة لانتفاء الاستناد ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به

والاستناد الى ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى

حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا

لانه انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب ونحوه واما

فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم

متعلقة بحقيقة النية وهو امر وجدانى فاذا حصلت فى وقت

لا تحصل فى اخر قبله كالنية بعد الزوال وقبل فى القضاء قلنا فى

جوابه لا نقول ان النية المفترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق

الاستناد بل نقول انها موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا كما

ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير

مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام

فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا و

التقدير الذى اعتبرناه غير الاستناد الذى نفيناه وهو اى

التقدير والمراد النية التقديرية كاف فى الطاعة القاصرة و

هى الصوم فى اول النهار باعتبار قصور ميل النفس الى

المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد
بل حاله موقوفة فان وجد النية فى الاكثر يقدر وجودها
فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء
النية اصلاً ثم لما فرغ عن النوع الثانى من الموقت شرع فى
الثالث منه فقال واما ذلك الوقت ظرف له اى للمؤدى و
شرط لادائه لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه (اى فى كتب الفقه)
لا يمتنع عند ابى ح رحمه الله وابى يوسف رحمه الله اصلاً بل بمعنى فوته
اى فوت الاداء بفوته اى فوت الوقت وسبب ايضا له
لوجوب الاداء كمعين اى ذلك الوقت كوقت معين نذر
فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه اى نفس الوجوب فثابت
فبالنذر قال فى شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما هو
اوجبه الله تعالى مضافاً الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر
(الذى ليس سبب لنفس الوجوب)
فكذا ما اوجبه العبد مضافاً اليه فكما ان فى الزكوة نفس الوجوب
بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيراً فكذا
نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت
المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز وحكمه اى
(اى نفس الوجوب)
حكم هذا النوع جواز التقديم اى تقديم الاداء عليه اى على الوقت

لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد
فى تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب واما ذلك الوقت معيار
له اى للمؤدى هذا شروع فى بيان النوع الرابع من الوقت وشرط
للاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسبب له اى لوجوب الاداء
لا لنفس الوجوب كما سبق كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف
فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس
الوجوب فبالنذر ويلحق به اى بهذا الوقت سنة نذر فيها
الحج فانها شبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب
لوجوب الاداء وحكمه نفى النفل لمعياريته لا نفى واجب آخر
(كالنفل) (كالوجوب)
لان التعيين بولاية المتاذى يؤثر فى حقه ولا يعدو الى حق
(اى لا يتجاوز)
الشارع لمن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة
لارادته فيؤدى بالمطلق تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية
اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
ومع الخطاء فى الوصف بان ينوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية
الواجب صحيحة ويؤدى ايضا مع نية قبل الزوال كما فى رمضان واما
ذلك الوقت معيار فقط هذا شروع فى النوع الخامس كوقت
صوم الكفارة وصوم النذر المطلق والقضاء فانه وقت كل

منها معيار للصوم وهو ظ لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا
ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانهما
بالحنث والنذر والموجب فى الاداء وعكسه وجوب سبب النية
وتعينها اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب السبب فلان
الموضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذا لم يسمها يقع الامساك
منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه وعكسه
ايضا عدم الفوات الى اخر العمر اذ ليس لوقت معين وعكسه
ايضا ان لا تضيق وقته بمعنى الوجوب فوتا ذكره فخر الاسلام
فى شرح التقويم هو الصحيح لا ما روى عن الكرخى رحمه الله انه
يتضيق عند ابى يوسف رحمه الله كالحج واما ذلك الوقت مشكل
بالزيادة والمساواة هذا شروع فى بيان النوع السادس يشبه
المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة
الى سنى الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا
واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق
جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثانى بالنسبة الى العمر
فان محمدا يوسع مع التاثيم بالموت بعد التاخير فلا يكون كالصلوة
وابا يوسف رحمه الله يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون

فى الزيادة اى زيادة الوقت على المؤدى كالصلوة م

فلا يكون كالصوم

كالصوم

كالصوم فثبت الاشكال وعكسه الصحة فى العمر ولو بعد السنين من
نظرا الى الجهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى الجهة المعيارية ولما ورد
انه لما تضيق ولم يجز التاخير كما قال ابو يوسف رحمه الله تعين انه وقت له
العام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التاخير
كما قال محمد رحمه الله تعين انه وقت جميع العمر فكيف ياثم بالموت فى العام
لا جميع العمر
الثانى فالحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رحمه الله رجح
المعيارية لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية
فاثم بالتاخير بحكم باثم من آخره من العام الاول حتى ابطل عند التلف
اما اذا اداه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك وان قال
بالاداء بعده اى اعترف بكون الحج الاتى بعد العام الاول نظرا الى
الجهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى
العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم
بكون الحج الاتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل
ولا يجوز فى رمضان الثانى لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا انما
لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل
ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم

وشبه الحج من حيث العام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة م

وشبه الحج من العام الاول للاداء متعينا فاشبه المعيار كوقت الصلوة م

اى لا بانقطاع الوسع بالكلية م

فلا يجوز شهادته م

بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع
اي كفاية
بجزية الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتي وليس هناك جهة اصالة
للمعيارية حتى يترجح بما ذكرت حتى يحايوَدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية
ويحتمل ترجح الظرفية نظراً الى ظاهر الحال لا انه نفي جهة المعيارية قطعاً
فجوزه اي التاخير لكن لا مطلقا بل ان لم يفوته قال فخر الاسلام و
شمس الائمة رحمه الله يسع التاخير عند محمد من السنة الاولى لكن
جواز التاخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد
التمكن في السنة الاولى ياثم وقيل ان لم يمت اي المكلف بعد الفلق
به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار قال محمد والشافعي
رحمهما الله الحج يجب متوسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر
يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجاءة
لم يلحقه الاثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه بانه
لو اخر يفوت لم يحل التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان
العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف
ما ذهب اليه محمد من تجويز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما
ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة لا يمكن بناء
الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه

وهو الاصل في الحيوة البقاء م

اي سواء غلب على ظنه او لا م

بحث

٥١

بحث اما اولاً فلانه ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلاً
والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه
ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة المعيارية واما ثانياً فلان كون العاقبة مستورة
لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية للغير اي لاشك علي ان يكون
الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولاشك ان السلامة
مستورة وقد بني الندب والاباحة عليها ولذا اي لصحته في العمر بالاتفاق
صح تطوع من عليه الفرض يعني ان من وجبت عليه حجة الاسلام فحج
عنها بالاحرام بنية التطوع يصح لما ذكر وقال الشافعي لا يصح التطوع بل
يقع ذلك التطوع عن فرضه لانه يحجر لكونه سفيها فان من نوى التطوع
وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عنده صيانة لماله فحجره
صيانة لدينه اولى فيلغو الوصف اي يجعل نية النفل لغواً ويبقى الاطلاق
وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية يؤدي الحج بالاتفاق بل يؤدي بدونها
اي بدون النية اصلاً كمغمى عليه اي كحج من اغمي عليه يحرم عنه صحبه مغمى عليه
الرفاق جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى الجماعة يرافق بعضهم بعضا في السفر
يعني ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته قلنا في جوابه
الوصف اي وصف العبادة عندك كالاصل لكون كل منهما عبادة محتاجة
الى النية كما سبق فاذ لا نية في الوصف لان النية الاولى التي كانت للنفل
قد بطلت بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض لا صحة للوصف فلا يقع ما اداه
عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التي ادعاها الشافعي حيث
قال فخر الاسلام قال الشافعي رحمه الله اعظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع
صيانة له واشفاقا عليه غير مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي
فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره فقال من استحسن فقد شرع و
ان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو

اي القياس الخفي الذي وقع في مقابلة
القياس الجلي وهو ما سبق اليه
الافهام م م

للجواب الصواب والجواب المشهور المذكور في الكتب بان العجز ينافي العبادة
لانه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة ضعيف
لان العجز عنده انما هو بالنظر الى ضعف العبادة لا اصلها وان ادعى ان في
العجز للعبادة منافاة لاصل العبادة فلا نم وجود العجز بالنظر اليه حتى ينافيه
وان ادعى منافاته لوصف العبادة اعني النفلية سلمنا لكنه لا يضر بل هو الحق
وفي الاطلاق دلالة التعيين جواب عن قول وبه يؤدي بالاتفاق تقريره ان
جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى
في المؤدي هو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام
بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض
بنية النفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه في نفسه بسبب كونه
معيارا لا للدلالة معنى في المؤدي والكلام فيه والاحرام غير مق جواب
عن قول وبعدما يعني انا لا نم ان النية ثمه معدومة بل موجودة تقديرا
فان اختيار طالب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة
فصح بفعل الغير بدلالة الامر فان عقد الرفقة انما يكون لتعين بعضهم بعضا
عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم فيما عجز واذن لهم
بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم
مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف في
شرط العبادة كالوضوء غيره والمأمور به لما فرغ عن الامر وما يتعلق به
شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق و
المقيد وهو نوعان الاول اداء لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء
بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة
وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك
واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة

مطلب المأمور به

اي لكون تقسيم المأمور به موقوفا على معرفة كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا رومي

لان اي مأمور به يكون في الوقت وبالامر كما لا يخفى م م

الامثلة الاربعة امثلة لغير الموقتات وترك امثلة الموقتات لظهورها منه عفي

اما الامانة والحقوق فظاهر واما الزكوة فلان ادائها ليس موقتا و لان الحج لا يفرض في العمر مرة

ولا يتصور

ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام
المأمور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد
بالوقت حيث قال فهو اي الاداء تسليم عين الواجب بالامر اي بسببه
المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا
يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المسافر وجمعة المعذور
ونحو ذلك مما يستقيم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في
الجملة سواء كان امرا صريحا كاقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو ولله على
الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر
لا المعنى المصدري اي الاداء اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع
ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد تسليمه ايجاده والا
الاتيان به كان العبادة حق الله تع والعبد يؤديها ويسلمها اليه
تع والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت
بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو
ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء
قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب
واما قوله في شرح التقويم الاداء على عين واجب ونفل فان كلاهما موجب
الامر وقول ابي اليسر فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير
واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكي او بالنظر
الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا او
مأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك والنوع الثاني قضاء وهو تسليم
مثله اي مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب
اصحاب الرخصة وارباب العذر وقال في الميزان ليس من شرط القضاء
وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لكن

اي سواء كان على التعيين اولا

وهو في قوة حجة بل اقوى منه اذ معناه انه حق واجب لله في رقاب الناس لا ينفكون عن ادائه ح

وهو فعل خارجي يقبل التصرف من العبد ح

وهو كون المراد بالامر النص الدال على وجوب الاداء في الجملة لا الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين رومي

لعموم دليله وفواته عن الوقت فى حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج
عنه من عنده اى من عند المسلم قيد به احترازاً عن صرف دراهم الغير الى دينه
وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئاً منها لا يكون
قضاء وان كان المسلم مثلاً للواجب لانه ليس من عنده من وجب عليه و
مقدوراً له ويستعمل كل منهما اى الاداء والقضاء فى الاخر مجازاً شرعياً
لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى تسليم ما فى الذمة الى مستحقه
كقوله تع فاذا قضيتم مناسككم اى اذا اديتم وقولك نويت اداء ظهر
الامس واما فى اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين او المثل
لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز فى تسليم المثل لانبائه عن
شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك تسليم العين لا المثل
فيجب القضاء ان عقل المثل قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب
بسبب جديد بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص الدال على وجوب
الاداء فى الجملة كما صرح به فخر الاسلام فى شرح التقويم وصاحب الميزان
فى الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر
الذى هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان
ما قيل فى الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع فى ان
القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لا فى انه يثبت
ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق الصوم فى حق الحائض بالامر خرج
صومها عن محل النزاع على ان هذا القائل قد فسر السبب الموجب
فى قول صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه نفس الوجوب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف
يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر خلافاً للبعض وهو
صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة

لان العصر وظهر اليوم حقان لله تع فيكونان بمنزلة صرف دراهم الغير الى دينه ح

من الاداء تسليم عين الواجب و القضاء تسليم مثله ح

كالصوم بالصوم والصلوة بالصلوة وغير ذلك م

اى بنص جديد م

اى سواء كان وجوبه فى هذا الوقت او زمان بعده ح

المعتزلة قالوا فى الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعنى ان الغاية
عبادة عرفت قربة فى وقتها فلا تقتضى الا مثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا
فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد فان قيل الواجب بالنص
الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتداء اجيب بانه سمى قضاء لكونه استدراكاً
لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا
يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه
تارة التفويت وتارة الفوات ايضاً كما سيأتى قلنا فى الاستدلال على المختار
بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين لما عقل ما فى قضاء الصوم
المكتوب وما فى قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء الوجوب
فى الذمة بعد خروج الوقت اما فى الصوم فقوله تع فمن شهد منكم الاية او على
سفر فعدة من ايام اخر الاية واما فى الصلوة فقوله عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اى وقت قضائها ووجه
دلالتهما على بقاء الوجوب اما الاية فلانها تفيد انما يفعل المريض او
المسافر فى عدة من ايام اخر هو الذى وجب عليه فى الشهر واما الحديث فلان
الضمائر فى نسيها فليصلها وذكرها فى وقتها راجع الى الصلوة السابقة
الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا يسقط
الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظ
ولا الثالث فى حق اصله الذى هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع
من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما
سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر فى
سقوط اصله كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا سمى قضاء و
سره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة
للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النص قيس به ما اى

بقضاء الصوم والصلوة المكتوبتين النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف
والحج المنذور في وقت معين بجامع ان كلا واحد منها عبادة وجبت بسببها
وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلاً في رواية
و بالتفويت لا الفوات في اخرى و بالفوات ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه
الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج واعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام
الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين ثبت بنص الكتاب
والسنة ووجوب قضاء غيرها من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نم
ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر
لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتاً بالنص الوارد في بقاء وجوب
المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم لما ورد ان القضاء
لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقضي صوما
مقصوداً فلما لم يجز بل قضاء علم انه بسبب جديد موجب للصوم الحق
واجاب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود بالاعتكاف لا لغرض
مستبد اذا نذره اي الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى
الاعتكاف فصامه اي رمضان بدونه اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معاً
يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم
الشهر حكماً كما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة لعود خبر
وجوب شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عم لا اعتكاف الا
الى الكمال الاصلي فهو يجب مستقلاً مقصوداً بالنذر الموجب للاعتكاف
و ذلك لان الاكتفاء بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف
به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي

وهو سبب جديد فيكون القضاء
بسبب جديد لا بما يوجب الاداء
تم م

يعني ان شرف الوقت سقط لا الى
مثل حيث لم يجب من جنس شرع
ولا الى ضمان حيث لم يجب من
خلاف جنس شرع ايضا رومي

صلة او صفة للوقت م

فعلى هذه الرواية الثالثة لا خلاف
بيننا وبينهم في الحكم بقضاء الصوم
الصوم مثلا وانما الخلاف في ال
التخريج فعندنا بالقياس و
عندهم بالفوات وهو بمنزلة
نص جديد عندهم رومي

اي مستقل

فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم
الشهر حكماً كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال
ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوماً مقصوداً
وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف
الوقت بعدما زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحيوة و
الممات مع ان العبادة مما يحتاط في اثباتها فظهر ان وجوب قضائه
بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا لوجوبه اي القضاء
باخر اي بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالف وان لم يكن ذلك
واجب بالتفويت الجاري مجرى النص الاداء اعلم ان الاداء ينقسم
الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل
وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء
الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول
والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل من هذه
الاقسام يجري في حقوق الله تع وحقوق العباد الا الاخير فانه
لا يجري في حقوق الله تع كما سنبين انشاء الله تع وقد بين كلا منها
بامثلتها حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدي مستجمعاً لجميع
الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سنناً مؤكدة قيل التحقيق
ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل
اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفرداً كاملة لان الجماعة ليست
بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وسيجيء انها قاصرة لا كاملة
كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين
والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم يشرع فيه صفة قصور

فيه

كالصبغ الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تع وقوله
ورد عين المغصوب مثاله من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الاتية
فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تع والاخر من
حقوق العباد او محض قاصر ان لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة
منفردا فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده
اى المغصوب مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه فانه
اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب
عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي
ادرك على اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فانه فعله بعد
فراغ الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي ما انعقد له
احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل و
كونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة تفريع على
شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم
ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء وتسليم عبد
مسمى بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليم
اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم و
تبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول تفريع
على كونه اداء وقوله ويعتقه اى ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو
اى الرجل المشتري لا هي اى لا المرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها
بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقه والقضاء اما قضاء محض
بمعقول اى بمثل معقول فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا صورة و
معنى كالصوم اى كقضاء الصوم بالصوم مثال من حقوق الله تع واشار
الى المثال من حقوق العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل اذا كان اى

المغصوب

المغصوب مثليا او بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة كضمانه
اى المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا
او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تع لعدم جريان القسم
فيها او ما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد
بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة
او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل وهذا اى القضاء
بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعني القضاء بمثل معقول
كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول
ولهذا قال ابو ح رحمه الله لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم
الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر
العجز وذلك وقت القضاء او قضاء محض بمثل غير معقول بمعنى انه
لا ندرك بعقولنا لا ان يكون متميز رد المعقول اذ العقل حجة شرعية
كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تع كالفدية في حق
الشيخ الفاني ومن معناه قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة
وهو ظ ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين
هو وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى احد الاولياء
واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه
فان المشروع الاصلي فيها القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة
بينهما لا صورة وهو ظ ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفنا
والمال عين هو وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان
يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تع ودية مسلمة الاية من غير
ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظ واما معنى فلان الآدمي مالك مبتذل
وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل

وهو السلامة عن كل جناية وعهدة وههنا الاسلامة اعتبار ح

من العقل والاية والحديث م

اى الهلاك

اى احفظ هذا م

بينهما وانما عدل عنه هھنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل
والثاني بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم
مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ما وجب
بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة
انما هو بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليس مما يثبت فيها فلا وجه
لبيان انتفاء المماثلة بينها وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه
بيان انتفائها بينه وبين المال ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية
للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن معناه بلا نص او
دلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله و
والامر بها اي بالفدية في الصلوة اي صلوة الشيخ الفاني ومن معناه
ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان النص
الوارد في الصوم وهو قوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية الاية يحتمل ان يكون
معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسر
ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز عند عدم اللبس بقرينة قراءة حفصة
حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل
فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدا لكن كل علة منصوصة
لا يجب ان يكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان يكون العلة المنصوصة
قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى
الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز
فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به عن
الصوم حتى قال محمد رحمه الله في الزيادات يجزيه ان شاء الله تع ولو كان ثابتا
بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات كايجاب التصدق
اي ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق بالعين

اي الادمي والمال
وهو قوله فانه ثابت اه م
في قوله وكضمان الحج م
بقوله فدية مسئلة الاية م
في قوله كضمان النفس م
المحيض الدائم م
اي الذي مع صلته في حكم المشتق
لا الفدية م
اي عدم القدرة والطاقة م
اي احتمال كونه معللا بالعجز م

اي عين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اي قيمتها اذا استهلكت او
لم يضحها الغني فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما يصح القياس
عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك لان التصدق بالعين او القيمة
يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة
مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا
للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون
الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتقليل
المظنون لقيام النص وبعد ايام التضحية عملنا به احتياطا في باب
العبادة لا بناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى
التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء
اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه اه
اي الى القضاء بمثل غير معقول الا النص لامتناع العمل بالقياس
كما في الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اه
اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا
عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز
قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى
الفدية في غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه بدليل
تسمية ذلك فدية في غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه
من مشقة ومكروه وقال الله تع وفديناه بذبح الاية قوله لاستلزامه
تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به
واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة على المسلم في اخر جزء من
الوقت كالحيض او دلالة كما في اخذ المال بدلا من القصاص عن ما من
فانه ثابت مخالف للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت

لا بان يكون الاراقة اصلا م
المسلم اسلم في اخر جزء من الوقت م

لا بدم القاتل م

الدية في الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكون الخطاء منه
على القاتل بسلامة نفسه وقد قتل نفسا معصومة وعلى المقتول بانه
لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد لحق به كل عمد تعذر فيه القصاص
لمعنى في المحل مع بقائه كما في الصورة المذكورة فان المخصوص
من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه وههنا كذلك
بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار
صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات
القوم ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجب القضاء
بمثل غير معقول الا بالنص او دلالته فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم
اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول
فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة واما الثاني فلان
المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز
لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز
ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا
فلا يكون مثلا للمتقوم فلا يقضى الا بنص او دلالته وليس فليس
وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا
لصاحب التنقيح حيث فرع ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا
بنص فقال فلا يضمن قاتل لولي القتيل لانه لم يفوت لولي القتيل
شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المثل له
وانما قيد بولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطاء و
يقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي واما قضاء
غير محض بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من
ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع وان خاف الفوات يركع و

اي ليس ههنا النص ولا دلالته فليس القضاء ح

ويشتغل

ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل
الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاول
من الراكع وحكما لانه يدرك الامام في الركوع فقد ادركها واداء قيمة
عبد مبهم تزوج عليه لان من تزوج امراة على عبد غير معين يكون تسليم
عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا
لا عينه لكنه يشبه الاداء لا في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد
المجهول وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان خلف عنها
ولا بد له اي للمامور به من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا
للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل
ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المامور به متعلق المدح
عاجلا في الدنيا ومتعلق الثواب آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث
يستحق فاعله في حكم الله تع المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
قال الاشاعرة هو اي الحسن بهذا المعنى موجب الامر اي اثره الثابت
به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به والحاكم به اي بالحسن والموجب
له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي
ومنا اي من الحنفية من وافقهم اي الاشاعرة في هذا الرأي وقال المعتزلة
الحسن مدلوله اي الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالعقل
عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن
والموجب له العقل بمعنى انه يقتضي المامور به شرعا وان لم يرد كما انهم
انهم يحكمون بالعقل بوجوب الاصلح على الله تع عنه علوا كبيرا ولا
ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن في البعض الذي لا يدرك
العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند

كالعبادة فانها حسنة م

فلذا لا اقتصار وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات وما في وجوب صوم اخر رمضان ونحو ذلك ح و حسنا اي من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تع حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان اه الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات وقيل القائل صاحب الميزان مدلول اي الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لا مطلقا بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان موجبه اي الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غيره اي في غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية و ادلة كل من المذاهب مبسوطة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها والمختار عندنا انه مدلوله مطلقا اي سواء كان في المفهوم او غيره لحكمة الامر فانه تع حكيم لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تع ان الله يأمر الاية واعلم ان افادة ما ذكر ههنا وما تركت من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوي عن الاشتغال بها كشح المقال والحاكم بالحسن هو الشرع كما هو رأي الاشاعرة وليس العقل بمجرد آلة فهم الخطاب بل هو يعرف ان الحسن في بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرف وكذا قوله بلا بلا كسب لحسن الصدق النافع او بحسن الكذب النافع ويعرف في بعض اخر بعده اي بعد السمع كاكثر احكام الشرع واعلم ان المتنازعين في الحسن تنازعوا في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح واما اقسامه فيأتي في بيان مباحث النهي ان شاء الله تع فالمأمور به اي اذا كان الحسن مدلول

بالنسبة الى قبح الصوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين ح

كما كان النار مدلول الدخان في النهار م

هل موجب النهي ام مدلوله م

الامر

الامر مطلقا لا موجبه فالمأمور به اما حسن لحسن في نفسه اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح حقيقة بان لا يكون شبيها بالحسن لغيره فاما ان لا يقبل ذلك الحسن سقوط التكليف وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعني وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه عن الصبي فقتله كان ماجورا الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلوة ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به كالتصديق في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه بالفارسية بگرويدن و راست گوي داشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمعنى وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اه اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق او يقبله اي سقوط التكليف كالاقرار باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على تبدله لكن تركه متمكنا من غير عذر يدل

اي مقهرة م
لان قيام السيف على رأسه دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبدل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل الاعتقاد ح

اي التصديق م

اي لا يكون كافرا بل يكون مؤمنا يعني من صدق ولم يصادف وقتا به يقر فيه يكون مؤمنا وكذا يكون مؤمنا من صادق ووجد وقتا تمكن الاقرار فيه ولكن يجبر على انتحال الحق ان كان المجبور مسلما او على اقرار الحق ان كان المجبور كافرا قبل ان يجبر
ابن ملك

عن فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تع لا المصدق الغير الممكن وان كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الانكار والاقرار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكتفي فيه الاختيار الفاسد والصلوة فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهي وان شاركته في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله لكنها اي الصلوة ادنى من الاقرار وليست ركنا مثله لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رئيس الشكر الحمد لا عمل سائر الاركان واشار الى فرق الثاني بقوله وتسقط اي الصلوة باعذار كما سبق ويسقط هو اي الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه او حسن لمعنى في نفسه لكن لا حقيقة بل حكما كالصوم فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تع عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما حسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى الاعداء نعم انها منشأ ارتكاب العصيان والزكوة فلانها ليست بحسنة ايضا في ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه والحج فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة كالصفا والمروة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تع اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان

كانت

كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح في الاضطراري والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيادة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت فقبح حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها شبيهة بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الصوم والزكوة والحج قلنا الوسائط فيكفي التغاير الذهني فليتأمل وحكمه اي حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم سقوطه الا بالاداء وبسبب عروض ما يسقط مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بعينه احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتي فان قيل المراد بالسقوط ما قصدا ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب لا يصح قوله او عروض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقط بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا

اي حسنة لحسن في غيره شبيهة بالحسن لحسن في نفسها م

فان دفع الحاجة نفس الزكوة وقهر النفس نفس الصوم وزيارة البيت نفس الحج م

اي بالوقت م

لايسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض و
النفاس بعدما ثبت وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق
الوقت بحيث لايسع غير الموقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او
نفست في اخر الجزء كما سبق مباحث المقيد بالوقت واما حسن لحسن
في غيره فاما ان يتادى ذلك الغير بنفس المامور به من غير احتياج الى
فعل اخر كالجهاد فانه ليس بحسن في ذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب
العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تع وصلوة الجنازة
فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة
وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت وهذا الضرب من الحسن
لحسن في غيره يشبه بالاول اي الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان
مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوها وهو ليس بمفهوم اعلاء
كلمة الله تع لكن لامغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه
فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة فان قيل لم شبه
هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا قلنا لانه لاجهة ههنا لا
لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافهما ثمه او لايتادى
ذلك الغير بها اي بنفس المامور به بل يحتاج الى فعل اخر كالوضوء
فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة
والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء
الجمعة ثم الصلوة لاتتادى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل
مقصود بعد حصولهما وحكمه اي حكم حسن لحسن في غيره
وجوبه بوجوب الغير الذي هو الواسطة وسقوطه به اي سقوطه
وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار سقط وجوب
الجهاد معهم وان بقي مع الباغين ولو بقي مسلم لقطع الطريق يسقط

اي مما يتحد به في الخارج م

مطلب التكليف

وجوب الصلوة عنه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط
وجوب السعي الى الجمعة والامر المطلق عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه
او غيره يقتضي الضرب الاول وهو ما لايحتمل السقوط من القسم
الاول وهو الحسن لحسن في نفسه لاقتضاء الكمال اي كمال الامر وهو المطلق
الكمال اي كمال المامور به ثم التكليف اعلم ان ما لايطاق على ثلثة مراتب ادنى
ادناها ما يمتنع لعلم الله تع بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره
به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره و
اخبره الله تع بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته
كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم
وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به و
المرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد
اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع
ولهذا قال ثم التكليف اي طلب تحقيق الفعل والاتيان به لاقصد الى
التعجيز واظهار عدم القدرة بما لايقدر عليه المامور مطلقا او عادة
محال اما عقلا فلان طلب حصول المح لايليق من الحكيم المتعال فان قيل
هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا لانمنع الوجوب بمقتضى
الحكمة والوعد والفضل كما لانمنع الايجاب بتخلل الاغنياء واما نقلا
فقوله تع لايكلف الله نفسا الاية وما جعل عليكم في الدين الاية وغير ذلك
وكلما اخبر الله تع بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه و
امكان المح مح فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف
بالمح مح فلابد له اي للمامور من قدرة لابمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل
فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفترة بقدرة بها
يتمكن المامور من اداء ما لزمه وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد

اتمام هذا الجزء في ليلة الاضحية في سنة كذا ١٤١١
في مدرسة مصلى

ورحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب وهي اى القدرة
المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده اى الاداء
قبلها اى قبل القدرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا له
للاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اى الوجوب نفسه
جبرى غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد
الى الحرج ولا قدرة ثمه فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف الـ
المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك
مم ولو سلم فمعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تع لا يامر العبد الا
بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف
مطلقا بل عالبد وهي اى القدرة نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر
من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع
الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار من غير اعتبار يسر زائد
وهذا اى وهذا النوع شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا كان
او ماليا او حقا للنفس او للغير ولذا اى ولكونه شرطا لوجوب الاداء
مطلقا لم يلزم زفر الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدث فيه ا
الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق
قلنا في جوابه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء
من الوقت وهو مم بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك
يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل
اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق المنقول سلمنا ان التكليف بالاداء
فيه لكن لزمه اى لزم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم
التكليف بما لا يطاق بل لزمه لخلفه وهو القضاء فان بعض الـ
الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكن

بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك
يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان
اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن لزومه اى لزوم
الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه لخلفه
وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء
للتيمم وكون خلفه على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف
الذى هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة
بمعنى سلامة الاسباب وهى موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور بان القضاء ليس
مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبنى على نفس الوجوب فما يكون
سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب
جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا ضعيف غير الجواب اما ضعف الجواب
الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصالح لا يبقى
السلامة واما ضعف الجواب الثانى فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد
نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فتامل
والنوع الثانى اقصاه اى اعلى ما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة لتحصيلها
اليسر بعد الامكان فهى زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة
من الله تع وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على
النفس عند العامة وبقاؤه اى بقاء النوع الثانى شرط لبقاء الواجب في الذمة لئلا ينقلب
اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدى الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداؤها وخمسين

سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء بها
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر
وهو البقاء وان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاءها يسر آخر واجب عن
الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا
الحق على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا
للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله جنى هذا المحل ليؤدي
من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع
المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش
حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق
ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناها على تقدير الهلاك لوجب بطريق بقا
الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال
عقلا وانما يصير اليسر عسرا او بالعكس دوله بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء
الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء والتمكن
من الاداء والاقتدار عليه يستغني عن البقاء اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها او
توهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت
شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير
الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد
لا البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر
الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية

الى

لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون القدرة الميسرة فلهذا
اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولهذا اي لكون
الاستغناء قيل القائل فخر الاسلام ومن تبعه لم يشترط اي بقاء القدرة للقضاء بدليل
ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوة والصيامات والحج
وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس
ابتداء التكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب
الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره
في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط القدرة ا
الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله فلا يبقى الزكوة وا
العشر والخراج بهلاك المال النامي فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى
بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب
من العسر الى اليسر لان اتيان الخمسة من المائتين واتيان واحد من الاربعين سواء في اليسر
لم يعتبر من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب
الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغني الشرعي فان قيل فينبغي ان لا يسقط
الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة الى هو وصف النماء
لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان
الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان
الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة

على اداء العشر يستغني عن نعمة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد جعله
الله تعالى بنماء الارض فهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم
يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه
لوجود الخارج تقديرا لان التقصير جاء من جهته فكانه عطل نفسه كالاهلاك في الزكوة
بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج
غير جزء الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ا
يجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر فان كلا منهما
وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهي
من الممكنة لان غالب التمكن بها اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا
لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد
في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التلف والاخلف
حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب
فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم يتم حتى لو هلك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او
ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير
المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر
بالنماء وهو غير معتبر ههنا الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل اختلف في ان
الامر للمكلف ان يامر غيره بشيء سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر لذلك
الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة
لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد

لا تتجر

يتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك
لاختلافهما بالذات والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا يرفع التناقض وقيل
امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يامرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا
ثمة دلالة على انهما مبلغان والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه اي المامور به على
وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالمامور به على وجهه وكما امر
هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى
لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا بعين المأتي به كان طلب
تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي كل المامور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه
يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يستقص عن عهدته بذلك
لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجب بل يوجب
بدليل آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم فيلي العكس قلنا النهي
المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سياتي في المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلذا
جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بتركه شيء منه فيمكن ان يكون
المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان
مقتضى الامر فعل المامور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى
المقتضي وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجهه يوجب ايضا انتهاء الكراهة لان الامر
يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروي عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز تثبت
بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس

فانه جائز مامور به شرعا مع كونه مكروها قلنا المامور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها و
انما الكراهة في التاخير اي وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه
وكذا المامور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا
امر بحسبه ايضا ويزول جوازه اي المامور به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امرا بعد ما
نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعي انه
يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء
الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء
فلم يستفد من الامر المنسوخ بل لانه جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم وارادة
وجوده اي المامور به ليست شرطا لصحة الامر لا خلاف في ان طلب الآمر امتثال الما
مور به بشرط صدور الصيغة امر وانما الخلاف في ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست
بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا
لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز
ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة
في علم الكلام ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر الاعم من امر الله تعالى وامر
غيره لكن لما لم يجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا
القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الا
الاستلزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة
لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول

بدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مامور به مع كونه مكروها ۱۲ منه

بالاستلزام

بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث
الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام المعاملات لان المطلوب بها معنى
دنياوي وذلك بهم اليق وانهم اثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد
الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام
العقوبات من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لكون
ناجزة عن ارتكابها وهم بها اليق من المؤمنين واعتقادا اي ويؤمرون ايضا با
لاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد
لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء
العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعي
وعند عامة مشائخ ديار ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها اي
من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو
المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب
القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان و
هو الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها
كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على
ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل
السقوط منها احترز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون

بادائه بالاتفاق هو الصحيح لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء
العبادة لان اداها لتحقق الثواب وهو ليس باهل له لانه للجهنم واذا لم يكن اهلا
للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا
لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون اهلا للاداء ومنه اى من الخاص النهى وهو لفظ طلب
به الكف اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم براسه ملحوظ
فى نفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف جنس ما خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان
المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما
نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما سبق والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط او فيه
وفى الكراهة اشتراكا لفظا او معنويا كالخلاف السابق فى الامر بوضعه الى من ضمير
له اى استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهى وهو اى النهى يوجب دوام النفى
لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة فى سياق النفى تعم الا دليل يدل
على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى على المخالف فقد
انفك عنه الدوام فى نحو نهى الحائض عن الصلوة والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع
عمومه لاوقات الحيض والكلام فى المطلق ويقتضى القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان
كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة كلما يستوجب
الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا
بالاتفاق بمعنى كونه اى النهى عنه متعلق الذم عاجلا فى الدنيا ومتعلق العقاب
آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله فى حكم الله تعالى الذم والعقاب
فان هذا هو محل الخلاف كما سبق فى الحسن وفى اختياره لفظ يقتضى على ما يوجب

اى طلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف

اشارة

اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لا ان
النهى يوجب القبح كما هو رأى الاشعرية والاقوال السابقة فى الحسن جارية
فى القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت فهو اى اذا كان القبح مقتضى
النهى لا موجبه فالقبح اما لعينه اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع اجزائه او
بعضها وليس المراد انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة فى حقيقة
الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذى
اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث
فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشى فى غير محله وخلوه عن الفائدة
وضعا اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل
قبل ورود السمع كالكفر فانه قبيح كفران النعمة مركوز فى العقول او لعينه شرعا
لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال
المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال وحكمه اى حكم القبح لعينه
وضعا كان او شرعا البطلان اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفاسد
فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله كما سياتى واما ذلك القبح لغيره
اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه
ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض
عن ضيافة الله تعالى او لا كثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق
على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة
كصوم الايام المنهية يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب

الصنا

للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى او حال
كون ذلك الغير امراً مجاوراً للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه
اولا الاول كالبيع وقت النداء فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة
الواجب والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا ترى ان البيع قد يوجد
بدون الاخلال بان تبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس والثانى نحو قطع
الطريق فانه لا يصدق على السفر والنهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه
او لغيره عن الافعال الحسية وهى التى لا يكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب
كالسفه والعبث واللواطة والزنا يقتضى الاول يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى
وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة وكون الفعل شرعيا كالظلم
فانه قبحه مكنون فى العقول وقد ورد به الشرع اولا والنهى عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة
الصارفة عن الظ يقتضى الثانى يعنى القبح لغيره لوجود المانع ففى الوصف يعنى فى صورة
كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه كالاول يعنى القبح لعينه فى ان كلا منهما باطل
الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب
واسراف الماء لا المجاور عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور
كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعى كوطى الحائض فان الدليل
دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب
وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهى المطلق عن الافعال
الشرعية وهى ما يكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضى اول
الثانى يعنى قبحا لغيره وصفا فيصح المنهى عنه باصله وانه فاسد بوصفه لان كون

الفعل

الفعل شرعيا يمنع جريان النهى على اصله كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال
الشافعى النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى الاول يعنى القبيح لعينه فيبطل
المنهى عنه لاقتضاء الكمال اى كمال النهى فان المطلق منصرف الى الكمال الكمال اى
كمال القبح وهو الذى لعينه كما فى الامر اى كالاقتضاء الكائن فى الامر فان مطلقه
ايضا يقتضى الحسن الكمال كما سبق ولتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان
يكون المنهى عنه مشروعا قلنا فى الجواب عن الدليل الاول كمال المقتضى يعنى القبح ههنا
اى فى النهى يبطل المقتضى وهو النهى حيث لا يبقى النهى على الامر حاله بل يكون نسخا
بخلافه اى بخلاف كمال المقتضى ثمه اى فى الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه
ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى
يكون العبد مبتلا بين ان يقدم الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب باختياره
بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت
المقدس وحل الاخوات وكون النهى طريقا الى النسخ فى بعض الصور لا يضر لانه مجاز
عن النفى ثمه والعبرة للمعانى لا للصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف
فى النهى فلا نسلم احتياجه الى امكان الفعل المعنى الشرعى وجوابه ان كل فعل نهى عنه انما
يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان
عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل
للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل
الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود
شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجود التصور وجوبه قبل النهى

نعم لكنه لا يفيد الجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان
اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب
المقصود وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل هكذا كما ان المعتبر في
الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب
عن الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل
والمعصية الى الوصف والمشروعات يحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين
والصلوة في المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما
فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة
الصارفة عن الظاهر يقتضي ما تفيده القرينة ففصل المفاد بقوله ففيما اي فيقتضي
النهي في صورة بلغيها القرينة على ان القبح لعينه اي لعين المنهي عنه البطلان منصوب
على مفعول يقتضي المحذوف كبيع المضامين وهي ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح
وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقدم حال العقد ليحصل
الفائدة والماء في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كقتل
الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره
اي غير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا على المفعولية في المجاور اي فيما اذا كان ذلك
الغير مجاور المنهي عنه لا وصفا لازما له كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد
دل على ان المنهي عنها المجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فيكون مكروهة واعترض
بانه ينبغي ان لا يصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة
تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل

حيز

حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء
وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه
فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة
مامورا بها اذ الامر بالكل التزام كيفي امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة
شغل ما ولا فساد فيه والا لفسد كل صلوة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعين متعلقه
وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعينه المكاني بل من حيث اتصافه
بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه
او ينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت
المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين
ويقتضي النهي في الصورة المذكورة الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا
لازما له غير شرط لا البطلان خلافا له اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل
في المنهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما
اذا دل الدليل على ان النهي بقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح
الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب
بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه
اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل
الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم
غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء و
ترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارج

واما اذا لم يكن هنا ضرورة لجعل المنهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله فاسدا
فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او
مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف تقتضى الفساد لا البطلان ويفسد بالربوا فانه
فضل خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان
لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين
الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع
المزيد عليه فكان كالوصف فلم او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن
لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة قد وجد حاصل لا وصفها وهو كونها تامة و
ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير
مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين
ويفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل البيع ويفسد صوم الايام
المنهية فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى
المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه
لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه
الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة
الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف
وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا واذا فسد فلو يلزم بالشروع لان المشروع

فيه

فيه مشروع فى المعصية وفى الزامه تقرير للمعصية ولا يصلح للقضاء ايضا اى لاسقاط
ما ثبت فى الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم
فى تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة الـ
النذر به اى بالصوم فيها لانفصال المعصية عنه اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة و
انما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكره وايجابه
على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار
الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره
فى ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال لغد وكان الغد يوم النحر والصلوة فى الاوقات المنهية
ناقصة ايضا لكنها دونه اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام لان تلبس
الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا فى حقه تعلقه اكثر من تلبس الصلوة
بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتاثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تاثير نقصان
الوقت فى الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد فتضمن بالشروع فى تلك
الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم فى الصلوة وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم
اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها او يقضيها فى الوقت المباح ولكن الصلوة
فى تلك الاوقات لا تصلح له اى للقضاء نظرا الى جهة نقصانها فى نفسها والصلوة فى
تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوق ما اى الصلوة الكائنة فى
الارض المغصوبة فى النقصان لان النقصان الناشى من المكان يمكن زواله كما سبق
بخلاف النقصان الناشى من الزمان واذا كان الصلوة فى المغصوبة ادنى مما فى الاوقات
المنهية فتضمن تلك الصلوة به اى بالشروع فى المغصوبة وتصلح ايضا له اى للقضاء

لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا واما ما لم
يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر
بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا
ينتقص المامور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب
كاملا لا يؤدى ناقصا بنقصان راجع الى نفس المامور به اصلا او وصفا تذنيب شبه
تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنيب
وهو جعل الشيء ذنابة لشيء آخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها فان اورده القوم بطرق اخرى
واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء والنهي عنه هل لهما حكم في ضده اولا والحق الذي
ذهب اليه اصحابنا رحمهم الله تعالى ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال الامر بالشيء
يستلزم تحريم ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت ذلك الضد المقصود به اي بالامر سواء كان
له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية
للايمان المامور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المامور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء
في المحيض اولا كالكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والا اي وان
لم يفوته فالكراهة اي اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر
بالقيام في قوله عليه السلام ارفع رأسك حتى تستوي قائما فانما لا يستلزم تحريم القعود
لانه لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام
مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فيكره الصلوة لو قعد فقام ولم يقعد و
النهي عنه اي عن الشيء يستلزم وجوب ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت عدمه اي عدم ذلك
الضد المقصود بالنهي وهو ترك المنهي عنه عن عزم عقدة النكاح يقتضي الوجوب

الكف

الكف عن التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والا اي وان لم يفوت
عدمه ذلك الضد المقصود بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم
منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس
بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا
من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا والا يحتمل هناك
ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون
للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهي عنه وعدم اللواطة التي هي ضده
ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان
المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز ان لا يزني
ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم
سنة مؤكدة وهو مباح ومنه اي من الخاص المطلق اختلف في كون المطلق والمقيد
قسما من الخاص والمختار انهما قسمان من الخاص كما صرح به صاحب التنقيح وغيره
من المحققين وهو اي المطلق الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص
كثيرة فخرج اقسام المعارف بلا شمول اي ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول و
الاحاطة فخرج به العام ولا تعيين اي ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين
والتخصيص بعض المراد فخرج به المقيد ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع
بالمعنى المذكور بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة و
غيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وحكمهما اي المطلق والمقيد
ان يجريا على حالهما اي المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا ورد

البيان لحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان امكن العمل بكل منهما مع
تقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا و
اكس رجلا عاريا وان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات نحو اعتق رقبة و
لا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة نحو اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة
فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهو يوجب تقييد ايجاب الاعتاق
عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول يعنى المطلق على
الثانى اى المقيد عند اختلاف الحكم الا فى صورة الاستلزام وان اتحد فاما ان يختلف
الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعى
وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه او فى الحكم فان كان
الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا
فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الآخر وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد
بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات
لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته
المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنى قوله و
لا يحمل الاول على الثانى عند اتحاده اى الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكان اى الاطلاق
والتقييد فى الحكم دون السبب وانما قيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة فى سياق
النفى عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق والشافعى يحمل المطلق على المقيد فى
اتحاده اى فى صورة اتحاد الحكم مطلقا اى سواء اختلف الحادثة او لا وسواء
كانا فى السبب او فى الحكم لان الناطق بالقيد الذى هو المقيد اولى من الساكت عن

القيد

عن القيد الذى هو المطلق قلنا فى جواب ذلك اى الترجيح من الناطقة عند
التعارض ولا تعارض الا عند الاتحاد للحكم والحادثة مع كونهما فى الحكم دون السبب
لامكان العمل بهما فى غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فى كفارة القتل
اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان
متعارضين ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع فى العام فقال واما العام فلفظ
احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض
مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده فى محال مختلفة كمعنى
المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد يستغرق
مسميات خرج به العلم وعلم الجنس والتثنية والجمع المنكر غير محصورة اى لم يوجد
فى اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع
المعهود فانطبق الحد على المحدود وحكمه ايجاب الحكم فيما تناوله ولذا اختلف فى
حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص
وعند الثلجى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلثة فى الجمع والتوقف
فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله ظنا عند
جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ سمرقند
حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر
الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين لاحتجاج
اهل اللسان بالعمومات فى احكام قطعية كقول ابن مسعود رضى الله عنه ان
الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء

القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه
وقول عثمان رضى الله عنه فى تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما اية وحرمتهما اية والمحرم راجح ونقل ابى بكر رضى الله عنه قوله عليه السلام الائمة من
قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال
فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر
لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من
تتبع موارد الاستعمال فلم يخص تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اى
اذا كان العام قطعيا لا يخص بالظنى سواء كان قياسا او خبر واحد لان المخصص
عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعى لا يكون ظنيا ولهذا شرط اتصاله بالعام هذا
اذا لم يخصص ابتداء بالقطعى واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظنى ولا يجب
اتصاله به وسيجئ تمام تحقيقه ان شاء الله قال ان قيل التخصيص يعنى قصر العام
على بعض ما تناوله سواء كان بكلام مستقل او لا محتمل لانه شايع فى العام
بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ
عليم حتى صار يقولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام
العارى عن المخصص ظاهر ايحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك
التخصيص وهو اى الاحتمال ينافى القطع اى اليقين الذى ادعيتموه فيخص العام
لكونه ظنيا به اى بالظنى ابتداء لان التخصيص حينئذ تغيير لا تغيير كما سيأتى ولهذا
جوز تراخيه مطلقا قلنا فى جوابه احتمال العام للتخصيص احتمال ناشئ عن غير الدليل
اى ليس بمستند اليه فلا ينافى القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى

المذكور

المعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات
فى عام لم يقارنه مخصص فاذا اختلفا تفريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا
عند الشافعى اى اذا دل الخاص حكما مخالفا لحكم العام تعارضا اى يثبت بينهما
حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعى لان العام الظنى لا يعارض
الخاص القطعى كما سبق فان علم التاريخ يخصصه اى الخاص العام ان قارنه
فى النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث وينسخه اى الخاص
العام فى قدر ما تناولاه ان تراخى الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص
مطلقا او من وجه الاول نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الاية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
الاية على راى ابن مسعود رضى الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله
والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة
كونه ناسخا لا مخصصا ان العام ح يكون قطعيا فى الباقى كالعام المخصوص منه
البعض فانه ظنى فى الباقى كما سيأتى وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ
التراخى لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون
موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون
متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير
داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد فى الحكم فلا
معنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة فى الحكم
ايضا اى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج فان

فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص
من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوابه قلنا لم يشترط الاتصال في مطلق
المخصص بل في المخصص الغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام
المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف
العلماء في جواز تاخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا ان دليل الخصوص اذا اقترن
بالعموم يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما ينبني هذا الخلاف
على الاصل الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص
وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه
بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح
موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص
فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دليله خصوص لا يكون
حكمه عندنا مثل الحكم العام الذي لم يدخله الخصوص وينسخ الخاص به اي العام ان تقدم
الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام
للخاص لان تراخي احدهما على الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة
في متناولهما قال الشافعي يخص العام به اي بالخاص مطلقا اي سواء تقدم او
تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على انه
ينسخ قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا واذا خص العام بكلام
احترز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص
الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء

فان قيل

فان قيل المدرك بالحس هو انه لم كذا وكذا واما انه ليس له غيره دليل فانما هو
بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس وكالمشاهدة
فلا اشكال وعن العادة نحو لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض
الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة
كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منهما وان سميناه مخصصا لكن لا
يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام
في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل
كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي
نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد
بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في
التخصيص مستقل احترز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان
شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان
كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث
الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان
مجهولا كما اذا قال لعبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح
للحجية الا ان يبين المراد موصول احترز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى
تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا سقط
بنفسه لا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي
قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا
كما سيأتي يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فيخص تفريع على
كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يفسر الظني وقد سبق

ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا بقوله
لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه
الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد
ثبوته ويشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من
من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين المشبهين ان يعتبر بهما او
يوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية والمخصص ان كان متناوله
مجهولا عند السامع ففي جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته
الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام و
سقوط الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد
كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة بجهالة تورث زوال
اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما
بقوله وصحة التعليل في المعلوم يعني ان المخصص ان كان متناوله معلوما
عند السامع يصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو
الاصل في النصوص فاذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم و
بعد ما تعينت لا يدرى انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن
الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب الا زوال اصل اليقين بل
وصف كونه يقينا وانما عدم عن تقرير القوم حيث قالوا ان كان معلوما
ففي جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب
جهالة في الباقي اذ لا يدرك كميته الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة
عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله
فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما مر عليه الكم

قائلون

قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبهة
الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء
كان المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا بالناسخ فانه لما اشبه الناسخ به
بصيغته اعتبر حاله في ان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما
لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام
في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة
معلوما كان التخصيص او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظ
واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا انه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم
فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله
لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي وكذا ما في حكمه والا اي وان لم يعلم
المخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه
النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء
المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ
في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو اي العام في الباقي بعد الاخراج لبعض
الافراد ولم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا
مطلقا لانه حقيقة من حيث التناول في الباقي مجاز من حيث الاقتصار على
ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناولها اولا اعلم انهم اختلفوا
في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الا
الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق والاكتفاء على انتظام
جمع من المسميات والصحيح انه خلافي مبتدا اذ اكثرهم شرطوا الاستغراق ايضا

على انّه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمّة حيث قال دعوى انّه يصير مجازا
كلام لا معنى له لانّ الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون م
معدولا عن موضوعه واذا كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما
يتناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خصّ البعض من هذه الصيغة
كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثمّ قال فان قيل البعض غير الكلّ من
هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكلّ فاذا اريد به البعض كان مجازا
قلنا ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انّه كلّ لا على انّه بعض بمنزلة
الاستثناء فانّ الكلام يصير عبارة عمّا وراء المستثنى بطريق انّه كلّ لا بعض و
امّا ما اختاره صاحب التنقيح من حيث انّه حقيقة من حيث التناول ومجاز
من حيث الاقتصار لانّ اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة
ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لانّ ذلك انّما هو باعتبار وضعين وامّا بحسب
وضع واحد فذلك المعنى امّا نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره
فيكون مجازا **الفاظ العموم** اعلم انّ الفاظ العموم قسمان الاوّل العامّ بصيغته
ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال
او لا كالنساء والثاني العامّ بمعناه فقط فهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى
ولا يتصوّر ان يكون العامّ عامّا بصيغته فقط اذ لا بدّ من تعدّد المعنى وهذا
القسم امّا ان يتناول المجموع لا كلّ واحد وحيث يثبت الحكم لها انّما يثبت له نحو
في المجموع كالرهط والقوم والجنّ والانس والجميع او يتناول كلّ واحد امّا على
سبيل الشمول بان يتعلّق الحكم بكلّ واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم وامّا على سبيل البدل بان يتعلّق الحكم
بكلّ واحد بشرط الانفراد وعدم التعلّق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن

اوّلا فله كذا وكذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمّة وفخر الاسلام الى
انّ الجمع المحلّى باللام اقلّ ما يكون خاصّا وهو المختار ههنا كما سياتي ان شاء الله تعالى الجمع
المعرّف باللام او الاضافة فانّ الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد خارجيا
فانّه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعمّ اعلم انّ الاصل اي الراجح عند علماء
الاصول هو العهد الخارجي لانّه حقيقة التعيين وكماله اي التمييز ثمّ الاستغراق لانّ
الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدّا والعهد الذهني موقوف
على وجود قرينة البعضيّة فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في
الخارج خصوصا في الجمع فانّ الجمعيّة قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة
من حيث هي وقد تمسّك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله عليه
السلام في الخلافة وقال الانصار منّا امير ومنكم بقوله عليه السلام الائمّة من قريش
ولم ينكره احد فحلّ محلّ الاجماع وايضا اتّفقوا على صحّة الاستثناء منه وهو دليل
العموم واورد انّ المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الّا واحدا او
علم نحو كسوت زيدا الّا راسه او مشارا اليه نحو صمت هذا الشهر الّا يوم كذا او
اكرمت هؤلاء الرجال الّا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اوّلا بانّ المستثنى
منه في مثل هذه الصور والكلّ لكن شاملا لكنّه يتضمّن صيغة عموم باعتبارها يصحّ
الاستثناء وهو جميع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد و
ايّام الشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بانّ المراد بقولنا وهو دليل العموم انّ الاستثناء
من متعدّد غير محصور دليل العموم فانّ المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا
المنع فلا بدّ في الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر يكون شموله كشمول العشرة

للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المثنى وغيره فيصح الاخراج
وثالثاً بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ
نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان ا
المثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد
وما فى معناه اى معنى الجمع المعرف وهو الذى يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد
على سبيل الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم
لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فا
فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع
الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا
الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق
شيئاً واما استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا ففى جهة انه
مجىء المجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل
يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا فهذا كما يصح عشرة الا واحدا ولا يصح
العشرة زوج الا واحدا ويخصص كل واحد من الجمع وما فى معناه الى ا
الثلثة اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى الواحد وقد صرح شمس الائمة
ان هذا هو الاصل عندنا كما فى الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من
المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا وما فى معناه يجوز
تخصيصه الى الثلثة لانها ادناها فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن ا

لا يتصور بدون مجىء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع صح صح

الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين
هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضاً يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال
اثنان وايضاً يصح جاءنى زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض الـ
اصحاب الى ان ادنى الجمع اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى
السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا الثانى قوله تعالى فقد
صغت قلوبكما اى قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام
والجواب عن الاول انه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا
والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه
ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثانى ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز
بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع وما يشتق
منه لانه فى اللغة ضم شىء الى شىء وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى
صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل
الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث
استحقاقا وحجبا او فى الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او فى
اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحد او
اثنين بناء على غلبة الكفار او فى انعقاد صلوة الجنازة بهما وادراك فضيلة
الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون

ق
اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق
بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان قلة ثلثة وقد فرق بينهما اهل
العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر بينهما و
يمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن
بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به وجه البناء ان مطمح نظرهم
البحث عن احوال الادلة من حيث تثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف
والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا يخرج
الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان يكون مستغرقا
لا للافراد الغير المتناهية وقولهم اى قول المشايخ محلاه باللام يعني الجمع المحلى باللام مجاز
عن الجنس مما هو نوع في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وهو يشمل الواحدة
فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بانه
ليس القصد للعهد والاستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا
يكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوى العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء
لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم
انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على
الاطلاق فبين قولهم بل كونه مجازا عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت
لو
ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا قيل
في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وهو
سلب العموم لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب والمفرد المعرف باللام

اوالاضافة

او الاضافة عطف على الجمع المعرف حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود
ل
يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان
ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء وما في معناه كالجمع الذي
يراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة ويخصص كما هو في المفرد
وما في معناه اى الواحد لانه ادناه اى ادنى ما يصدق عليه كل منهما والنكرة المنفية
اى الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم
ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل
فح يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت
من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق
لكل فرد في حكم النفي العموم بمعنى النفي عن الاحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع وهو معنى
الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد
مبهم منه لا يمكن الا انتفاء كل فرد لا ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا
فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل
فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت
العموم بالوضع النوعي فهلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا
لان الوضع النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم
بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلوله
الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الحق به رجال ومسلمين ومسلمات فهو

لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هو هذه القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات ونحوها الا يكون ثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة ذلك التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود في قولنا رأيت الاسود من حيث قصد الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل في ما وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلا او حكما كما اذا وقع في سياق النفي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورة مطلق لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا واما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفي بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما بحوث من القمات اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء والادعاء اى اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة يقتضي الاتحاد بين مدلول الاول والثاني لان الظاهر المتبادر هو العهد والاعادة بالنكرة تقتضي

التغاير

التغاير بين المدلولين لان الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد والاخريين التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه المقوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الانفراد ومن في الدار أزيد او الدار عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى المفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لا ان كان موصولة او موصوفة فانها ح لا يكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد يكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا انه من يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا اى ولكونها من الشرطية عامة قطعا سوى ای ابو یوسف ومحمد رحمهما الله تعالى بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا

عملا بعمومه من ولم يجعل كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض وكذا ايضا ادعاه اى
راى ابو حنيفة رحمه الله العموم في الصورتين ما دام امكن العموم اما في الاولى
فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو آخرهم
ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى لان من الشرطية وان كان للعموم
قطعا الا ان من موضوعة للتبعيض وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه فلا يكون
حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية
اى الدخول على مبداء المسافة لان المبداء في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض
ففي صورة اضافة المشية الى العام يعني من وهي الصورة الاولى ترجح العموم فصرفت
كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيعتق كل من شاء بالضرورة وفي صورة
اضافة المشية الى الخاص كالمخاطب في من شئت يعتبر الخصوص معه اى مع العموم ما
فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فاذن لمن
شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص
فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا
منهما مرجح العموم فكون من للبيان ويخص اى يكون من خاص اعني معدود من الفاظ
العموم اذ الحقه اقلاف في التيسير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فان وصله بكلمة من
وهو تصريح بالخصوص ترجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا
على الجماعة وما كمن في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا الا ان كانت
موصولة او موصوفة وفي انها يكون خاصا اذ الحقها اقلا كلمة اى ما لصفات من

يعقل

من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح
هذا بعض ائمة اللغة والاكثر على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرا جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما
ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانقلب متعسرا فيتناول لانه اى من و
ما المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره اى ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر
اللفظ للاجماع في من دخل داري فهو حر على عتق الجواري الداخلات ويستعار
احدها للآخر اما استعارة من لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس
فكقوله تعالى والسماء وما بناها فانه يعمهما اى العقلاء وغيرهم واين وحيث لتعميم
الامكنة قال الله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت وقال الله تعالى فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يعم
يقتصر على المجلس لانه ليس فيه ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اى لتعميمها
ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل لشمول الافراد اى للدلالة
على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه او لشمول الاجزاء قال في مغني اللبيب كل اسم موضوع
لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرفة المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد
المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا
اضيفت الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن هاهنا وجب في قراءة غير
ابي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير
كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال ضمنا اى

حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب ويعمها صريحا ويعمهم الافعال ضمنا اى
في ضمن تعمهم الاسماء حتى لو كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم و
لو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت
عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى
لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة وتصرف اى
كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقوله لفلان علي كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي
من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه
لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها والمعلوم ما بين الادنى والاكثر لعدم الاولوية
بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد
به ادناه وانما قال مما يجرى فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا
عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهى كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل
واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع وتخص اى كلمة كل اذا الحقها لفظا اولا حتى
اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل
للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير وهو معنى الاول
السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم لنفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر عن كل منهم عن الآخر فصار
كل اول بالقياس الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل
اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق وجميع للشمول على
سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فد

خل

دخل عشرة معا فلهم نفل واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال
وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في المفرد فلا
يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى
يستحق الاول اجاب عنه بقوله وهو اى لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا ليس بجار على حقيقته اعنى الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم
من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة
عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو مستعار لمعنى كل من دخل
حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار
للسابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا
بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل
بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق
وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجميع اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن
مستقلا وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها
مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب
النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لى عليك كذا ولا يكون
نعم في جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف
حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او
خبرا او كان مستقلا لكن كان جوابا قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة
انما هى للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا او كان جوابا ظاهر الجواب نحو ان تغديت

فكذا في جواب تعال تغدّ معي ونحو اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة
فلا يحنث في الاوّل بالتغدي لا معه ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عند
زفر رحمه الله تعالى فانه عمّمه عملا بعموم اللفظ قلنا خصصه دلالة الحال عرفا كما ينظر في الشراء
بالدراهم الى نقد البلد وان كان الظاهر الابتداء فابتداء لا جواب وذلك بان يشتمل على
الزائد على قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا
ينجسه الا ما غيّر طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام حين راى شاة ميمونة ايما
اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي فانه يجعل
مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة
الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا
يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا رحمهم الله تعالى ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص
السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة و
من بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصرها
على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وان قال
المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء عنيت الجواب صدّق ديانة لانه نوى ما يحتمله
اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه حكاية الفعل المثبت لا
تعمّ لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي يعمّ لانه نكرة في سياق النفي واما الفعل المثبت
فالصحيح ان حكايته لا تعمّ الازمان والاقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة للفرض
والنفل والجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند

من يقول

من يقول بعموم المشترك والجهات ووقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر
لجمعها في وقت الاولى والثاني لانه اى الفعل نكرة في سياق الاثبات فلا يعم بل يقع
ذلك الفعل على صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك فيتأمل في وجوهه فان
ترجّح البعض من تلك الوجوه فذاك والا اى وان لم يترجح بل ثبت التساوي بينها
فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقي ثابت بالقياس عليه اى
على البعض الثابت بفعله فنظيره صلى النبي عليه السلام في الكعبة فقال الشافعي
لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض
يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فان جاز فيه استدبار البعض
جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل
المثبت لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعمّ بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم
نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا
للاكثرين لان العدل الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا العارف بوضع اللفظ وجهة
دلالته على المعنى المراد لا ينقله اى الفعل عاما اى بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه
فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر لا يترك
بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح به الاستدلال لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين
هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرق ظاهر وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل
العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة الذكور
نحو المسلمين وفعلوا يختص بهم اى بالذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اذا
اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة

والاناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفاً اما اولا فلغلبة الاستعمال كما دخل في ادخلوا الباب
سجداً انسا بني اسرائيل وفي اهبطوا حواء مع آدم وابليس فان قيل صحة الاطلاق
لاتستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال الحقيقة في الرجال خاصة
اجماعاً والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفاً عند الانفراد
فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفاً عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن
اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة وغيرها وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان
قيل يدخلن بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه
بل الاستثناء فيما لا يشاركنهم يحتاج اليه وهذا دال دليل على المتناول لولاه والجمع
المذكور بعلامة الاناث نحو المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلاً
اذ لا وجه للتبعية ههنا ففي قول المستامن آمنوني على بني وله الفريقان اي البنون
والبنات يتناولهما الفريقين الامان ليتناول اللفظ اياهما معاً لا في بناتي اي لا
يتناولهما الامان في قوله آمنوني على بناتي اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ عن مباحث
العام شرع في مباحث المشترك فقال واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهوم ما
مشترك واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعاً اصطلاحياً
اصطلاحياً للمشترك فيه المعاني فما اي اللفظ وضع اي عين للدلالة على معنى بنفسه
وضعاً كثيراً المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضاً لمعنيين فصاعداً فخرج
المنفرد عاماً كان او خاصاً وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بل نقل
من معنى آخر سواء كان بينهما مناسبة اولا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود
وحكمه التوقف للتأمل ليترجح المعنى المراد من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان

باب

باب ترجيحه يكون المشترك مجملاً لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل كما سيأتي
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني
من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتا
امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعداً فقال ولا عموم له خلافاً لبعض
الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل
واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث
هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كانعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رايت
الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي طهرت وحاضت بخلاف ثلثة
قروء وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز
ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقاً وقيل مجاز وعن الشافعية
انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما
خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل
القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل
العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز
والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في معنى واحد
لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازاً اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد
منهما بالاستقلال يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما
معاً وضعاً يلزم ان يكون كل واحد منهما مراداً وغير مراد وهو محال واما مجازاً

فلان استعماله فی کل من المعنیین بطریق المجاز بان یکون بین المعنیین علاقة فیراد احد
علی انه نفس الموضوع له لعلاقة بینهما وهذا جمع بین الحقیقة والمجاز وانما استعماله
فی کل منهما علی انه معنی مجازی بالاستقلال ویجیٔ ان استعمال اللفظ فی معنیین مجا
مجازیین باطل بالاتفاق واما الجمع المنکر فاوضع وضعا واحدا خرج به المثنی کا
لکثیر غیر محصور خرج به الخاص بلا ثنوی لخرج به العام وحکمه ان یتناول الثلثة
واکثر سواء کان جمع القلة والکثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا کما سبق تحقیقه
لا الادنی من الثلثة لانه غیرها وضع له اصلا حتی لو حلف لا یتزوج نساء لا یحنث
بالواحدة وثنتین اذ لا یشملهما لفظ الجمع لما فرغ عن اقسام التقسیم الاول شرع فی اقسام
التقسیم الثانی فقال **واما الظاهر** فما عرف مراده لم یقل ظهر لئلا یتوهم تعریف الشیٔ
بنفسه وان کان المقصود به المعنی اللغوی ولم یقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور
بسماع صیغته ای بمجرد سماعها سواء کان مسوقا له او لا لما ان المعتبر فی النص کونه مسوقا
للمراد سواء احتمل التخصیص والتأویل سواء احتمل النسخ او لا وفی المفسر عدم ا
احتمال التخصیص والتأویل سواء احتمل النسخ او لا وفی المحکم عدم احتماله شیٔ من
ذلک فعلی هذا یکون الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمایزة بحسب المفهوم و
اعتبار الحیثیة هذا علی رأی المتقدمین واما المتأخرون فالمشهور بینهم انها اقسام
متباینة وانه یشترط فی الظاهر عدم کونه مسوقا للمعنی الذی یجعل ظاهرا فیه وفی النص المسوق
مع احتمال التأویل والتخصیص وفی المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ
وفی المحکم عدمه ایضا وحکمه وجوب العمل بما عرف ولا خلاف فیه فی ایجابه العلم ایضا
فعند البعض لا یوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالی منه حق لان الاحتمال و

وان کان بعیدا قاطع للیقین قلنا لا عبرة باحتمال لا ینشأ عن الدلیل کما فی العلوم
العادیة ولذا قلنا یقینا قیل والحق ان کلا من الظاهر والنص قد یفید القطع وهو ما لا
وقد یفید الظن وهو ما اذا کان احتمال الغیر المراد مما یعضده دلیل اقول ان ا
اراد الرد علی الفریقین بان الصواب هو التفصیل کما هو المتبادر من قول الحق
فلیس بحق لان من یقول بافادة القطع انما یقول بانهما من حیث هما هما یفیدانه
کما فی الخاص والعام لا مطلقا وکذا من یقول بعدمها وان اراد بیان الواقع فلا
مشاحة لکنها بعیدة کما لا یخفی مع احتمال التأویل ان کان خاصا والتخصیص
ان کان عاما والا فلا یکون شیٔ من الخاص ظاهرا او مع احتمال النسخ ایضا سواء
کان خاصا او عاما **واما النص فما ازداد ظهورا** ای ظهوره والمراد ظهور المراد به
علی ظهور الظاهر متعلق بقوله ازداد بمعنی ای ازدیاده بسبب امر من جهة المتکلم و
قیل هو سوق الکلام له لان السوق له اجلی من غیره ولهذا رجحت العبارة علی الاشارة
وفی الکشف انه لیس بشیٔ لعدم الفرق فی الظهور بین وانکحوا الایامی وفانکحوا ما
طاب لکم نعم یفید قوة للسوق له علی الترجیح عند التعارض بل هو ضم قرینة نطقیة
سیاقیة نحو مثنی وثلث ورباع او سباقیة نحو قالوا انما البیع مثل الربوا تدل
علی معنی زائد علی مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلی بالسوق کبیان العدد فی الاول
لان محط الفائدة هو القید الزائد والتفرقة فی الثانی لکونه جواب قول الکفار انما
البیع مثل الربوا ورد اولا بان قرینة السوق تمنع احتمال غیر المسوق له فیزداد به
المسوق له وضوحا وثانیا ان القرینة لا تختص بالنطقیة ولعلها حالیة خاصا
کان ذلک النص او عاما قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء ان حکم النص لا یتناول

الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على
سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا
بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا غير مختص بالسبب
قال شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به
ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب
فيكون ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص
في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان المسوق كان لاجله فانها نزلت ردا على
الكفرة في دعويهم المساوات بين البيع والربوا كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما
البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع الاحتمال السابق يعني
احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناش عن الدليل وقد عرفت انه لا
ينافي القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقام على
زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال وقد يطلق على لفظ القران والحديث لان اكثرهم
نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب
واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير فان ما به ازداد المفسر
المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مستباعن معنى الكلام او في المتكلم والاول بيان
التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التاويل
اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لانفتح باب التاويل فان المجمل لا يقبله ما لم يبين
بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص

خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظني في معناه
لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق
بقوله ازداد الا النسخ دون التاويل والتخصيص الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان
هلوعا الآية حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة
والزكوة وامثالها والاول من الثاني نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فبذكر الكل انسد به باب التخصيص وذكر الكل يحتمل
التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا والثاني من الثاني نحو طلقي نفسك واحدة
فان طلقي خاص يحتمل التاويل بالثلاث فبذكر الواحدة انسد باب التاويل وحكمه وجوب
العمل به ووجوب الاعتقاد لموجبه مع احتماله بعض النسخ واما المحكم فازداد قوة
على المفسر لخلوه عن احتمال النسخ ماخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا
عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به
ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال شيء من التاويل والتخصيص والنسخ وهو
اي المحكم اما لعينه ان انقطع احتماله اي احتمال النسخ بما يدل على الدوام والتابيد
كقوله تعالى لا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او
بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات
الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع
واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بمضي زمان الوحي فعلى هذا كل من الظاهر و
النص والمفسر محكم بعد الرسول عليه السلام وقطعية كل من الامور المذكورة متفاوتة بحسب
تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى

واشد فيسقط الادنى فى القطعية بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قال ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص فى ان مدة الرضاع هو حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ظاهر فى ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على المولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله عم للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر فى احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عم استنزهوا عن البول نص فى وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التاويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيه فرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة مع وجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضى لعدم القبول من المحدودين فى القذف وان تاب محكم فى رده اذ لا يحتمل النسخ للتابيد فرجح واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الاباحة والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين فى القذف فى النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمال المجاز الذى فى الامر والتخصيص الذى فى محرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا

يكاد

يكاد يوجد لا سيما فى كلام الشارع لانه ان كان خبر المحكم وان كان انشاء فلكل نوع من محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهى فى لا تقتلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول فى اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعانى المجازية باق فكيف يكون مفسرا اذا تساويا اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط رتبة بان يكونا متواترين او مشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص الواحد على ظاهر الكتاب كما فى قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر فى انها ناكحة نص فى ثبوب الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وان كان نصا فى اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس واما الخفى لما فرغ من اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء ولما كان هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منها بحيث لا يتناول الاخر فقال فما خفى مراده بعارض غير الصيغة فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كالسارق فان لفظ السارق خفى فى حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسمهما وحكمه اعتقاد حقية المراد من اللفظ الخفى ثم النظر فى ان اختفاءه اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية لما خفى فيه على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ

على سبيل الخفية فيقطع او نقصان لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله
اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنبّاش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم
الحافظ بالموت فلا يقطع واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد الا
بالتامل والنظر سمي به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما للغموض
في المعنى المراد ودقته فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلم يجب غسله
في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا انما
بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهير معلوم
لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا لا نسلم انه
معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتامل
انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ
الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهر فانها تحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب
الدلك كما ذهب اليه مالك رحمه الله تعالى وان يكون من جهة الكمية بان يجب غسل
ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل والتامل ظهر ان المراد هو الثاني فاذا وضح
الاشكال اندفع الاشكال او ذلك الخفاء للاستعارة البديعة لا يطلع على مرادها الا بعد
دقة نحو قوارير من فضة اي تكون منها وهي مع بيان الفضة وحسنها في صفاء
القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف التعالي

الهد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة
غريبة بديعة وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب النظر في محامله ثم التامل
ان التكلف في الفكر ليظهر المراد الداخل في اشكاله وامثاله واما المجمل فما خفي مراده
بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره وهذا
سمي مجملا ولان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه
لا يرجى فان قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتامل بحيث لا يمكن ان يعلم ان بيانها
هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب
بانه لا بد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى
بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا وهو اي المجمل انواع ثلثة لانه
اما ان لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى
لكنه لم يرد بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة او
ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجيح لاحدها
على الآخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان
كان الواضع غير الله تعالى وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل ما
اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التامل ان احتاج المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من
اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما وهو اي بيان المجمل تفسير ان شفي وافاد
القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة وتاويل
ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الراس بحديث المسح على الناصية فان
الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مؤولا ولهذا لا

يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بواسطة استناده الى الكتاب والآي وان لم يفد
البيان الظني ايضا فالاجمال ينقلب الى الاشكال فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد
يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التامل في استخراج المراد منها فيكون
مشكلا ثم اذا استخرج يكون مؤولا كالربوا فانه مجمل بالالام فيستغرق جميع انواعه و
النبي عليه السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقي مشكلا فيما
وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس صار مؤولا
واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده اي للامة اما النبي عليه السلام فربما
يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل وهو نوعان الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه
شيء كالمقطعات اوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف
يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية
او لان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتاويل
بعض السلف اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول والثاني متشابه
المفهوم ان استحال ارادته اي ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم من قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وحكمه اعتقاد
حقية المراد والامتناع عن التاويل هذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل السنة
من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما
حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا لا وجه لعده من اقسام النظم
من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حكم اصلا اجيب بان هذا ا
القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة انحصار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم و

فيجاب

يجاب بانا لانم ان معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا
اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل بناء على لزوم
الوقف على الا الله الدال على تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه
القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون تاويل
المتشابه بوجوه الاول ان في مصحف ابن مسعود رض ان تاويله الا عند الله والراسخون في
العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون
حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع
المتشابه ابتغاء التاويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
المتشابه الرابع انه اليق بالنظم فانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين
فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه
حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك
حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي صدقنا
بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان
يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم
يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فانه منقوض
بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام

في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود
لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المنع
كما في قول الشاعر ومن جود الفياض للناس لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف على
ان قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد
سوى الله بنفسه لا انه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب
فان الله تعالى قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه على ان
الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اتفقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز
اقول لا يخفى فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمة انما هو
على راي المتأخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من
المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا
الله واجب واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل
لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى
قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبهة في نفسها لا دلائل وحمل معناه
على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب
فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينافي
العطف فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لا فيه ومن الثاني ان ذلك التخصيص
جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث
انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذي

يستلزمه

يستلزمه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذي يفهم من ظاهر النظم انه
تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه لابتغاء الفتنة
بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده ما روي عن عائشة رض انها قالت تلا
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه
منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع
فيتناول الجميع وروي عنها ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسر من القرآن الا آيات
علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد كلف فيه ما لم يتكلفه الرسول
عليه السلام ومن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون
في العلم ومن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى ارتكاب حذف
المبتدأ ولذا جوزه اي تأويل المتشابه المتأخرون وهو مذهب العراقيين وائمة البصري
التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب ما لا يفهم
فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كان
الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا
آمنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه
لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو
المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا
لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد
وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف

لى المتكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم ورد بان ذلك كان في
القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن
ابن عباس رضه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله
وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا وائمة انما تكلموا
في تأويله ظاهر الحقيقة فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص
بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجايبه ولا ينتهي غرايبه
فانى للبشر الغوص اليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى
ايضا فائدة التنزيل اي تنزيل المتشابه على الرأي الاول انما هو ابتلاء الراسخين هـ
هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق شـ
الحكيم تعالى وتقدس ولو صح ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في ا
لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم في غاية متمناه كيف
يبتلى به وانما له ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فلكل راسخ في العلم
نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين
بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما جدوى
لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام ا
الثالث فقال واما الحقيقة وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت وا
اما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناه الثابتة او المثبتة ا
في موضعها الاصلي والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب
المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة ولما

يستوى

يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا فما
اي لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا
فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى وضع ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى والم
المراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين
من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والـ
العرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الا
المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة
للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة ا
بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغوية
مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع
الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في
الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى ا
الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا
بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا
يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له قلنا ما لو يدخل فيه
اي في تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة
والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له و
فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا
الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث

يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان ا
وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي ولا
يقال منقول لغوي لان اللغة اصل والنقل طار عليه وحكمها اي حكم الحقيقة ثبوت
اي ثبوت ما وضعت له مطلقا اي سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا نفيا او
ثبوتا وحكمها ايضا امتناع نفيها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عنه اي عما وضعت
له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى في حق
يوسف عم حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفي الامتناع
حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا رجحانها على
المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها وان رجح المجاز على
المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل
انه حقيقة في الوطي مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان المشترك
يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها
على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق بالاغلب الحاق المتردد
بالاعم الاغلب واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة
اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلي فاي لفظ استعمل
في غير ما وضع له ولابد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية
وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بها
بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له
والمجاز مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا ينتقض تعريف

كل

كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه
موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال
لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد
ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع
لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد
ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لعلاقة بينهما اي الاتصال بين المعنى
المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها اختلف في انه
هل يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة
وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم يسمع باعيانها
من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم
الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق
نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب الابن للسببية
واللازم بط بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة
والتخلف من المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم ا
المانع ليس جزءا من المقتضي وهو اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة
في ثمانية لان المجاز الذي يجري فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما المشابهة
حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا بان ينزل التقابل منزلة التناسب
بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق ا
البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك واما

زد

عنى المشابهة نحو اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل ولو فى نظر المتكلم للمعنى المجا
فى بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان عن زمان تعلق الحكم
بالمعنى المجازى وان لم يتقدم عن زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهى الكون
عليه وان تاخر عنه فهى الاول اليه اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان ولو فى جميع
الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا اليتامى فى قوله تعالى
واتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى
حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل فى قتلت قتيلا والخمر فى اعصر خمرا مجاز
وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل
الذى خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند
التخليف وخمرا عند المصير وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهى الاستعداد
والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان
كان فاما ان يكون احدهما حالا فى الآخر اى حاصلا فيه سواء كان حصول
العرض فى الجوهر او فى الجسم فى المكان او غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة وذلك مثل
استعمال اليد فى القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال
الغائط الموضوع للمكان المطمئن فى الفضلة او بحلولهما فى محل واحد كاستعمال
الحيوة فى الايمان الحالين فى الشخص او بحلولهما فى محلين متقاربين كاستعمال
رضى الله فى رضى رسوله او حلولهما فى حيزين متقاربين كاستعمال البيت فى حرمه
بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهى الحلول المتناول للاقسام المذكورة واما
يكون احدهما جزء للآخر كاستعمال الركوع فى الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او فى

حكمه

حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق فى المقيد كما فى صورة حمل المطلق على
المقيد وعكسه كاستعمال المرسن فى الانف والمشفر فى شفة الانسان
فهى الجزئية والكلية واكتفى بالجزئية للتضايف بينهما او اما ان يكون احدهما
سببا للآخر والآخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات
فى الغيث وعكسه ومن السببية استعمال الدم فى الدية والمسببية
استعمال الموت للمرض والجرح والضرب المهلكة واما بجهة الغائية
كاستعمال الخمر فى العنب والعهد فى الوفا ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان
لهم فهى السببية والمسببية واما ان يكون احدهما شرطا للآخر
والآخر مشروطا به كاستعمال الايمان فى الصلوة والمصدر فى الفاعل
والمفعول كالعلم فى العالم والمعلوم او كون الدال كاستعمال لسان
الصدق فى الذكر الحسن فى قوله تعالى واجعل لى لسان صدق فى الآخرين
اى ذكرا حسنا فهى الشرطية الشاملة للدالية واعلم ان هذه العلاقات
يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان
يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازا
مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق واطلاق الخمر
على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلى
هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا يعنى كما يجوز المجاز فى
الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها
كذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من
تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكونا متصفان شرعيا بان يشتركا فى
وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر
ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد
المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة

اى حكم الجزء

اى الى اليمين م

اى لا وفاء

اى اطلاق شفة الغليظة على الشفة بلا غلظة م م

اى رجوع اليه م

او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبراً او انشاءً وقد يعبر عن علاقة
المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان
المشابهة اتفاق الكيفية والصفة كالهبة والبيع اي استعمال اللفظين
الدالين عليهما في النكاح فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح
لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلاق اللفظ
الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا عقد
نكاح غير الرسول عم كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة حرة
حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعي رح انه لا ينعقد الا
بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح
مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا و
تحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر ووجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح و
والتزويج وافي بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئاً عن الضم والاتحاد
بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما
قلنا عن الاول الخلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عم في
غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو
لا ينافي صحة العقد في حق غيره عم مع وجوب المهر او خلوصها
له عم واختصاصها به عم اذ لا تحل ازواج النبي عم لاحد غيره كما
قال الله تعالى وازواجه امهاتهم وعن الثاني انا لا نسلم انه شرع لتلك
المصالح بل للملك لترتبها عليها وانما هي ثمرات تترتب على الملك بدليل
لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لانه مزيل الملك
ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان
يصح بما يدل اولى فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم

فيه بحث لان الكلام في المصالح المشتركة بينهما صح م

دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم
لهذا العقد فلا يضره عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه
مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض
فيكون انسب بالنكاح واعلم ان هذه الاعتبارات انما يصح اذا
لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا له
للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات
سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا
الا اعتبار الاستعارة وهو اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر
لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق
الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة
والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى و
هكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتي ثم ان كانت الاصالة و
الفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على
الانتقال عن الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم
ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع
من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل
منهما اصلاً من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الاخر
مجازاً كالسبب والمسبب اللذين به فان السبب اصل من جهة احتياج
المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب الذي اصل من جهة كونه بمنزلة
العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في ال
الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية ومتقدمة عليها ولهذا
قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال
احدهما على الاخر مجازاً كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت

البيع والنكاح م

عبداً فهو حر فاشتراه متفرقاً فقال عينت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد
لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عين ما
هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عينت الملك بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز
وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا ونحو الكل والجزء المستلزم ذكره
الجزء له اى للكل فان الكل اصل بمعنى تبتنى عليه الجزء في الحصول من ا
اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوفاً
على فهمه والجزء باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما
توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال عن الكل
الى الجزء اصلاً بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى
المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور
اللازم متاخراً عنه البتة بل يكون اللازم حاصلاً عند حصول الملزوم في
الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب
فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري
مطرد لان المجموع الذي يكون اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال
للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه موجوداً واما اطلاق
العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان يوصف بكونه رقيباً
لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان ونحو المحل والحال الملتزم
اي بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه
والحال اصل من جهة كون القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اي اهل

مجلبه الحال فيه والثاني نحو واما الذين ابيضت الاية ففي رحمة الله
اى في الجنة التي تحل فيها الرحمة والا اى وان لم يكن الاصالة والفرعية من
الطرفين بل من طرف واحد فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في
السبب المحض وهو ما يفضي الى المسبب ولا تكون شرعيته لاجله
كحصول ملك المتعة لكونه مشروعاً بدون ملك المتعة كما في العبد وان
الاخت من الرضاع والامة المغنية الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على
المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق و
بلفظ العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة و
الطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي
اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق
فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والسببية بين المعنى الحقيقي و
المجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتي انه
اثبات القوة الشرعية قلنا قد تقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه
ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا
الغرض في سببه مجازاً كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثباته
ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال الشافعي رحمه الله يقع العكس
ايضا كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق السبب على المسبب بل
بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما اذ كل منهما اى
من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على سراية واللزوم ثم اعلم ان التصرفات
التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما
اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها
فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب
ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ قلنا في جوابه ان الملك

كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل

وهو كون الاصالة والفرعية من الطرفين م

وهو اثبات القوة الشرعية م

من المالكية والولاية م والشهادة

وهو ازالة الملك م

كما في الطلاق م

كما اذا قال اعتقت نصف عبدي فانه سرى كله فيعتق م م

ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة اى لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجرى الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في الاستعارة يجب ان يكون اقوى و اشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرحة بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الاخر وانت تريد الحاق الاضعف به بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ان ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في الاستعارة يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب سلمنا ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة و الضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما شرط

اى صاحب التلويح م

قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة وكذا تنعقد بناء على الاصل المذكور واجارة الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد كذا في الاسرار بالعكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز تعقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكن لا يصح اراد ان يدفعه فقال وعدم انعقادها اى الاجارة في صورة اضافته اى العقد الى المنفعة ليس لفساد المجاز بل لانها اى المنفعة لا تصلح محلا لها اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة وحكمه اى المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما دخل فيه اى في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة او لا نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم انه لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيد ولم يوجد القوم بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم اتعرض لذلك البحث وعلامته ايضا جواز نفيها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عن المسمى وهو المعنى المجازي حيث يقال للجد انه ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد وخلفها اى المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف من الحقيقة اى فرع لها

الجواز ان يكون للاعتاق م

ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فقال ابو حنيفة رحمه الله في حق التكلم
لا الحكم لانهما اي الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق
الخليفة ايضا هذا الوصف فيكفي صحتها اي الحقيقة لفظا اي من لفظ
العربية سواء صح معناها او لا وعندهما لا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه
بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه
ولا يصح الحكم كما في الغموس حيث لم يجب الكفارة وقالا اي الامامان
يخلف المجاز الحقيقة في حق الحكم لان اي الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد
ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه فشرط صحتها حكما ليخلفها
خلفها بسبب امتناعها العارض قلنا في الجواب عن قولهما التجوز
الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله كالاستثناء
فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال
لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين ان يقع واحد
ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد على ثلث بطل حكما وان صح تكلما وان
الاستثناء تصرف في التكلم بالمنع في الدخول في الحكم والا لزم التناقض
فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات المعنى المجازي وان لم يصح
المعنى الحقيقي فقول المولى للاكبر اي لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني
مرادا به البنوة اصل وهذا ابني مرادا به الحرية خلف والاصل صحيح من
حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فلا يراد لازم البنوة وهو الحرية
من حين الملك فبالضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقرارا بالحرية
من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى
لو قال اعتقه على من حين ملكته كان صحيحا ويعتق العبد عنده اي عند
ابي حنيفة رحمه الله قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت
البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة

لا يجعل

لا يجعل اقرارا ولا يعتق العبد عندهما اعلم ان ثبوت العتق عند ابي
حنيفة رحمه الله طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان
بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور
هو الحرية من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني ان
اطلاق السبب على المسبب وان البنوة من اسباب العتق فمن
شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه
تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثالث
بخلاف قول المولى لعبده يا ابني حيث لا يقع به العتق لان النداء
لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى
مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى المجازي لان تصحيح غير
المطلوب اشتغال بما لا يعني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام ووقوعه اي
وقوع العتق بياحر ويا مولاي مع وجود النداء ههنا ايضا لكونه
اي كل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اي في الاعتاق اما الاول
لكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثاني فلان لفظ
المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن في العبد لا يليق الا
هذا المعنى فيعتق بلا نية كان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه
حكم الصريح ولذا اي ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق
امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف لا يزاحم الاصل
ولا ينازعه واذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي
الا بمشقة كأكل النخلة او هجرت بان يتركه الناس وان تيسر الوصول
اليه كوضع القدم وقيل المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق و
المهجور ما ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز عادة او
شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عادة صير اليه اي الى المجاز

فانه لو اكل النخلة لا يثبت به الحكم م

فانه اذا دخل في البيت يوجد وضع القدم وصار فردا من افراد المجاز ويثبت الحكم م

لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل هذه النخلة او
الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازاً كخلافه اذا قال
لا آكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير
متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع
قدمي في دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء
كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول
لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد معناه المجازي وهو الدخول حافياً
او متنعلاً او راكباً واما المهجورة شرعاً فكان التوكيل بالخصومة
حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن لها في الشرع بل الجواب
مطلقا اقراراً كان او انكاراً بطريق استعمال المقيد في المطلق والكل
في الجزء فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات
كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هي عين
الخصومة وكذا البحث اذا اريد به الجدال ولو اريد به التفحص عن
حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل
مجازاً عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو
الواجب لا اذا تعارف المجاز اي غلب في التعامل عند بعض مشايخ
بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل
على ان الثاني قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل
لحماً فاكل لحم ادمي او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه
ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل و
استعملت الحقيقة في الجملة خلافاً لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة
فالعمل بالمجاز اتفاقاً والا فان لم يصر المجاز متعارفاً فالعمل بالحقيقة
اتفاقاً وان صار متعارفاً مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة

لان الاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز
لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة
والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة
لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حق التعارض كذا في
شرح البرهاني واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجيح المجاز
المتعارف سواء كان عاماً متناولاً للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في
مسئلة اكل الحنطة حيث ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة
خلفية المجاز فعندهما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه
حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملاً في معناه
الحقيقي اولى وقد يتعذر ان معاً اي الحقيقة والمجاز والمراد معناهما
اذا كان الحكم ممتنعاً فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات
الموضوع له يجعل مجازاً او كناية تصحيحاً له فاذا تعذر اثباته ايضاً لغا
يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتي هي لا تطلق مطلقاً سواء كانت
اكبر منه سناً او اصغر معروفة النسب او مجهولة اما تعذر المعنى الحقيقي
الحقيقي وهو النسب في الاول فظاهر واما في الثاني فلان النسب
لا يجوز ان يثبت مطلقاً بان يثبت منه وينفي عمن اشتهر منه لانه لما اشتهر
من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في حق نفسه فقط
بان يثبت منه من غير ان ينفي عمن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره
من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى
لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في
العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار

قبل تأكيده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور
في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع
المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر
المعنى المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون الحرمة التي هي
من لوازم السبية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول بطل لانه
مناف للنكاح فالزوج لا يملك اثباتها اذ ليس له تبديل محل الحل
وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من متنافياته فلا يصح استعماله
فيه والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح
اللفظ له ليس في وسعه فلا يصلح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر او معروف النسب لا يوجب
البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع
على الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء
امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في
وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي انه لا يتعذر المجاز
عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازي بحيث كما لا يخفى على المتأمل ولا يجتمعان اي المعنى الحقيقي والمجازي
مرادين بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
بكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض
ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي
بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما
النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويراد السبع والرجل الشجاع احدهما

من حيث

من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة و
ان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال
المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ
بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فيجوز ذلك جواز هذا كما
الشافعي رحمه الله ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم
يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه
عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها فلا يراد المس
باليد غير الجماع اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة
المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر فحقوره من
شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من
المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر
منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة
مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل
فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن
البحث لان البحث في ارادة الحقيقة فقط والمجاز لا في عموم
المجاز ثم لما كان مسائل يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز
اوردها وحققها فقال واذا قال المستأمن لا اضع قدمي في دار فلان
انما وقع اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول حافيا الذي هو من معناه
الحقيقي والدخول متنعلا وماشيا وراكبا الذي هو معناه المجازي
وانما وقع لفظ في دار فلان على الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى
الاجارة والعارية اللتين هما معناه المجازي لعموم المجاز اي انما وقع
بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق

اي من افراده

الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة وهو ان المعنى المجازي العام
في الصورة الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل
فيحنث كيف دخل وذلك المعنى في الصورة الثانية نسبة
السكنى لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة
وهي ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان
السكنى قد يكون حقيقة وهو ظ وقد يكون دلالة بان يكون الدار
ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء
سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديري كذا في
الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث
لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا قال عبده كذا يوم يقدم فلان
انما يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله اي مثل هذا
الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت
وهو عام مطلقا كقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره الاية التولي
عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق به
بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه
حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان
الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف
الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له
غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف
صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد له الظرف ضرورة فيصح
حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا
لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء
من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار

لا من الاجارة والعارية

من العداوة

ط الفعل الممتد ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين او دخلت ثلاثة ايام

وكذا

وكذا اذا قال لله علي كذا ونوى اليمين والمسئلة ستة اوجه لان القائل اما
ان ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع
نفي النذر او بدونه او ينوي اليمين والنذر معا فالثلثة الاول نذر
بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار
بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والا
الاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس يمين والسادس نذر و
عندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الا
الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني ا
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة
في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة وهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين
فلما جوزنا الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس
كذلك فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر واليمين لانه اي هذا القول
نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع
بل بموجبه ومؤداه لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب
مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك
الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح
يمين لقوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع تحليلها بالكفارة
سمى الله تع تحريم النبي عم مارية او العسل على نفسه يمينا وههنا
بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينوه كما في شراء القريب
يعتق عليه وان لم ينوه لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز الثاني
ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لا يتوقف على الارادة وقد
اريد باللفظ ما وضع له وغيره يثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا
بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول

والحاصل ان اللفظ يدل على لازمه المتأخر هو المعنى الموجب واذا لا يسمى مجازا فاللفظ الا... المراد به الحصول كل دال على المراد وهو الشماعة لا يسمى مجازا منه

بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن
يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثانى
ان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا
عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او
لم يقصد واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام
معناه الحقيقى وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح
وهو ممنوع بل عبارة السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب
المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا
الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض
هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى
حتى تراعى احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ بيع
نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها احكامهما فكذلك ههنا تراعى احكامهما
حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار
اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لا نم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز
بل من قبيل الكناية وهو لا ينافى ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها
الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين الحقيقى والمجازى لا الحقيقى و
المكنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى اجيب
بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فيمن قال لله على المشى
الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة
صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون
النادر فى الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن
التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشى

اى ذكر اللازم وارادة الملزوم لان الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد منه حقيقة كانت او مجازا
د ر ر غرر

اى الاحرام والعمرة

فكان

فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية ثم شرط صحة
اى المجاز قرينة تمنعها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة
الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول
وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان حسا نحو
لا آكل من هذه النخلة او عقلا نحو استفزز من استطعت منهم
فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة كما فى يمين الفور
فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل
على الفور وعرفا وان كان المعنى الحقيقى الخروج مطلقا او شرعا كما
فى التوكيل بالخصومة وقد سبق وهى اى القرينة هذا تقسيم للقرينة
بوجه آخر اما خارجة عن المتكلم والكلام اى لا تكون امرا فى المتكلم و
صفة له ولا من جنس الكلام كدلالة الحال فى يمين الفور فانها
ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام او امرا فى المتكلم كقوله تعالى
واستفزز اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك
الى الشر فان كون الله تع وتقدس لا يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء
عباده فهو مجاز عن تمكينه عن ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الا
الايجاب يقتضى تمكين المأمور من الفعل وقدرته او امر فى الكلام
فاما ذلك الامر زيادة معناه اى معنا ذلك الكلام فى بعض ا
الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص
الآخر بزيادة ليست فى الباقى كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع
على العنب لزيادة خصوصية فيه او لنقصان اى لنقصان ذلك
الكلام فيه اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى
ايضا بالارادة عن الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس فى الباقى
كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك

فيه ناقص واما محل الكلام اي مضمونه ونحواه عطف على قوله
فاما ان يادة معناه كقوله عم الاعمال بالنيات ورفع عن امتي
الخطاء والنسيان فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلاً مع عدم
ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والنسيان يقعان
عنا والنبي عم معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال
وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تع واسئل القرية والحكم وما
في معناه كالاثم واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالاخرة
وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة
وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة
ونحو ذلك وما يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثاره على ما هو
مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات مختصة كما تعرف
في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة
ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا يجوز ارادتهما جميعا
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله
فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضي ولا عموم له بالاتفاق
صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمل الشافعي
الشافعي على الثاني بوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة
اللفظ من النفي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد دل على
نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا
تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلاً
للمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه
يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات
الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح و

بل الثواب فضل محض و العتاب عدل من الله تع و الاعمال علامات مختصة للثواب و العتاب عند اهل الحق تح

اي نوعي الحكم يعني الثواب و العقاب تم

لا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين
دون الاخر فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو ح رحمه الله على الاول بوجهين
ان الثواب ثابت بالاتفاق قال الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل
كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من
الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او عموم المجاز
الثاني لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
اصلاً بخلاف الصحة فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل
هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي
محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد ثواب الاعمال بالنية بخلاف
ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا
الحكم المقدر في الحديث الثاني وما معناه مشترك بين المؤاخذة
الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا والاول
مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال
بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد
الصلوة بالكلام ناسيا او على عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب
اليه الشافعي رحمه الله هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبهة
والاوهام قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تع حرمت عليكم امهاتكم اي
كل ما اضيف اليه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر
والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل
على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان مضمون الكلام يدل عقلاً
على ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات
والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشاء
الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر يسمى حراما لعينه

ونوع يكون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست
لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم مع كون المحل
قابلا للاكل في الجملة بان ياكله مالكه او بان ياذن لغيره بخلاف الاول
فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة
عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا
من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا او مخرجا عن الاعتبار
فحسن نسبة الحرام واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل
شرعا كان الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الحال
فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل
عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى
المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا
الميتة حرام معناه ان الميتة منشاء لحرمة اكلها واذا قلنا مال
الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين ثم الحقيقة لما كان
اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال الدواعي الداعي الى المجاز
اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ الحقيقة قد
يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز
وهو الداهية عذب لا تنافر فيه او الوزن عطف على العذوبة فان
لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا
بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة
والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتاتى بالمجاز دون
الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة
لفظ الشمس لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو
الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لما

ای اطلاق اسم المحل على الحال او باعتبار حذف المضاف ح

لبعض

لبعض المشروبات لترغيب السامع او التنفير كاستعارة السم
لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان فان قولك
رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا
لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم
على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة
يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة
شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام
المراد وهو الخاصية والمزية التي تستفاد بالكلام وتمام المراد كيفية اعم
الحادثة بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء
في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويهما في
الدليل عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات
القطعية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح
اذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في
الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك تذنيب
قد جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة
والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز ويتوقف
كثير من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا
او تشبيها للظروف بالحروف بالبناء وعدم الاستقلال والاول
اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز ولو اطلاق الحروف
على مطلق الكلمة من عرف النحاة الحروف العاطفة سميت بها لانه
وضعها المعاني يتميز بها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها و
ركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء

مصادر الحروف

فهو من حروف المعاني والآخر من حروف المباني فالواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين
وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم قام زيد و
عمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد بلا دلالة على مقارنة اي اجتماع
المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامام
رحمه الله وللدلالة على ترتيب اي تأخرها بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل
عن الشافعي ونسب الى ابي ح رحمه الله واستدلوا على ذلك لوجوه اختير
ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى
ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في بضعة عشر موضعا من
كتابه واشير الى الثاني بقوله والاستقراء اي استقراء موارد الاستعمال
فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة و
الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى
يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة
عندهما استدلا بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير الموطوءة ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال فوقوع الثلث
عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق ليس لدلالته على المقارنة بل لان زمان اي زمان وقوع الطلاق
هو زمان وجود الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق
في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق حتى يتعدد الطلاق بتفريق
ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ
تطليقا كما اذا كرر الشرطية بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا هنا او تقدم الاجزية
بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث
يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق الاجزية المتوقفة

دفعة

دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي ح رحمه الله استدلالا
بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال
ووقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة ليس لدلالته على
الترتيب بل لان الوقوع اي وقوع الاجزية انما هو على التعاقب
دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها
فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة مفتقرة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى
والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على التعاقب
دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز
عنده وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يبقى الثانية والثالثة محلا لكن
المعلق اذا وقع يجد في صورة التكرار التي اوردناها مقيسا عليها
فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر في هذه
الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث
بواسطة الثاني كما عرفت فافترقا ويجد في صورة التقديم ايضا فان الكل
يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف
الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في
الوقوع وهي اي الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف
عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدأ او جزاء لشرط او صفة لموصوف او
نحو ذلك تفيد الواو الجمع بينهما في ذلك التعليق فقوله ان دخلت
هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت
بطلاقك فانت طالق يمين واحدة فلا يقع طلقة واحدة اتفاقا
لا تكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت

طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع بواحدة وان دخلتهما
او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو ح الجمع بين ذينك
الشيئين في الحصول اي حصول مضمونيهما في الواقع فقط باعتبار
خصوصية الاول في الثاني والعكس وانما افادت ذلك اذ لولاها
لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها واما
الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او
العكس فمن القرائن ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذ قيل هذه
طالق ثلاثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد
الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس وتستعار للحال
لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملاته
فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج كما في ادّ الي الفا وانت
حر فلا يعتق قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف هنا
لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال
الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق
الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق
الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي
الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان
الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فتكون
سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل
تقع الحرية في الحال قلنا اولا انه باب القلب والتقدير كن حرا وانت
مؤد الي الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه
لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم

اي متعلقة بالدخول م

بان قال اد الي الفا اذ الاداء للعبد م م

بتنجيز

تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه وثانيا لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن
العمل ثانيا ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا
ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة من المتكلم
فاخذت حكمه في الكلام اد الي الفا تصر حرا فيكون الحرية متعلقة
بالاداء ضرورة والفاء للتعقيب اي لافادة كون ما بعده بعد
ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف
فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع
متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ففي قوله ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار لا يحنث بترك دخول احديهما ولا
بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى ولا بتأخرها اي الثانية
عن الاولى بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى
بلا مهلة وتدخل حكم العلة يعني ان الاصل ان يدخل الفاء حكم العلة
لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب فقوله حر في جواب
من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق
للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهو للترتيب
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فثبت
ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف هو حر او وهو حر حيث لا يكون
قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب
بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب والقبول للبيع
بان جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى
هذا فاء التفريع والسببية وقد تدخل العلل اذا دامت تلك العلل
فانها اذا كانت دائمة كانت في حال الدوام متراخية عن ابتداء
الحكم كما يقال لمن هو في ضيق ابشر فقد اتاك الغوث فان

اي انا

اي استعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل م

فان الفوت بعد الهلاك ثم الابتداء باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه في قوله اد الى الفا فانت حر يعتق حالاً لان معناه اد الى الفا فانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضاً خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملاً بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال التقدير شرط ناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو ان اتيتني اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد عن الماضي اولى وتستعار الفاء للواو في قوله لفلان علي درهم فدرهم حتى لزم درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيهما الترتيب فيجعل الفاء مجازاً عن الواو لمشاركتها في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب فيبقى الفاء على حقيقته وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي ح رحمه الله في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا كمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا وعندهما في الحكم لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال لفظا مراعاة

فكأنه قال وجب علي درهم وبعده اخر م

ثم

لحق

لحق اللفظ قلنا ليس المراد ان التراخي اللفظ بل التراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف يعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعل الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما تعلق به الاول واذا قال الزوج لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط الاتي لانه كالمنفصل عنه صورة ولغى الباقي لعدم المحل لان المراة غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان امسكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبراً بلا مبتدا اي فيلغو ضرورة قلنا انه لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تم به الاول وفي حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقي اي الثاني والثالث لوجود المحل وقالا الجمل المذكورة يتعلق جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب عند وجود الشرط في الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت

والشرط الذي تم به الاول هو المبتدأ اي انت م

عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلث وإلا فيقع واحدة ويلغو
الباقي لعدم المحل وتستعار ثم للواو بجامع كونهما للعطف
كقوله عم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه
ثم ليأت بالذي هو خير وإنما حملناه عليه عملاً بالرواية الأخرى حقيقة
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه فإن ثم في هذه الرواية على
حقيقتها إذ الكفارة واجبة بعد الحنث إجماعا وهذه الرواية
هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الأولى لأنها غير مشهورة
كذا في الإسرار ولو صحت لكان ثم فيه بمعنى الواو مجازا لأنا
لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الأمر لأن التكفير قبل
الحنث ليس بواجب بالإجماع فتعين المجاز فيحمل ثم دون الأمر
تحقيقا لما هو الحق وهو الأمر بالتكفير إذ الكلام سيق له وبل
للإعراض عما قبله أي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه
وإثباته وإذا انضم إليه لا صار نصا في نفيه نحو جاء زيد لا بل
عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله
وإثبات ما بعده على سبيل التدارك أن الكلام الأول بعد غلط
بل أن التكلم بما كان ينبغي أن يقع وقيل هو الرجوع عن الأول
بإبطاله وإثبات الثاني تداركا لما وقع أولا من الغلط
فلا يقع في كلام الله تعالى إلا حكاية أو بتأويل ثم الإضراب إنما
يصح إذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الإخبار
دون الإنشاء لا لأن التدارك للكذب ولا كذب في الإنشاء كما
ظن صاحب التنقيح فإنه لتدارك الغلط وهو أعم من الكذب
بل لأن الإنشاء إيجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود كما يتلفظ
يوجد فلا يمكن إعدامه حين هو موجود ففي قوله أنت طالق

بل

أي من غير تكون م

أي الشروع بكلام آخر

أي المعطوف عليه

واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا لأنه لم يكن إبطال الأول
لكونه إنشاء وقد وقع الأخيران لبقاء المحل بخلاف قوله له علي
درهم بل درهمين فإنه يلزم درهمان استحسانا لأن المراد بمثل
هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما أقر به أولا لا بنفي أصله
كيف والواحد داخل في الثاني فلو صح التدارك بنفي أصله لاجتمع
النفي والإثبات في شيء واحد فكأنه قال علي درهم ليس معه غيره
ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال ستون بل سبعون
ولكن للاستدراك أي التدارك وهو رفع التوهم الناشئ
عن الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب
عدم مجيء عمرو وأيضا المخالطة وملابسة بينهما بعد النفي إن
دخلت المفرد فإنها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما
بعدها لما قبلها فإذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب
أن يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة ويجب اختلاف
طرفيها نفيا وإثباتا لفظا نحو ما جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ
أو معنى سافر زيد لكن عمرو حاضر إن دخلت الجملة لاحتمال كل
من الجملتين النفي والإثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم إن كونه
للاستدراك ليس على الإطلاق بل بشرط اتساق الكلام بأن يصلح
ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الأول أن يتحقق بين
أجزاء الكلام ارتباط معنوي لتحصيل العطف والثاني أن يكون محل
الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما كما لك أي كقوله لك علي
ألف قرض فقال المقر له لا لكن غصب فإن الكلام متسق صح الوصل
بلكن وحمل الخطأ في السبب لا الواجب فنفي القرض وأثبت
الغصب فلولا لا أي لولا الاتساق بأن يفوت أحد الأمرين

بل معه عشرة أخرى لا بل معه سبعون أخرى والألفاظ لا يستثنى المذكور حالة و ثلاثين م

لكن

أي انتظامه م

المذكورين في التيصلح ان يكون ما بعدها تدارك لما قبلها يكون ما بعدها
كلاما مستقلا غير متعلق له لما قبله كقول المولى لامة تزوجت بغير
اذن اى المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح
عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة و مائتين وانما يكون متعلقا لو
قال لا اجيز بمائة لكن اجيز بمائتين ليكون التدارك في قدر
المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول
وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيز
بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين
اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى
القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى
الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز
عن مقيد اخر وهو لغو بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في
مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر
في موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه
للمنع واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد
باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعي
احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا
بقيد اخر واما ثالثا فلانه اذ افاد الاحتراز عن مقيد اخر لم يكن
الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته
بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة
لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل
نفي مقيد واثبات مقيد اخر واو لاحد ما فوقه اى فوق الاحد
بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار

اى الماتية م

سواء كان نفيا او اثباتا م

واو

فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام
فلا يناسبه الشك والابهام بمعنى ان اكثر ما يحصل من محل الكلام
وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك
المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك
السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل
انا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم
لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب
بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر الذهني
اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام فقط على
تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك
ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين
احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه
لاثبات الحكم ابتداء ولهذا توجب او التخيير في الانشاء وقد تفيد
الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله
تع فكفارته عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اى ليكفر باحد هذه الامور
وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة ففي قوله هذا حر او هذا لجمعه
اى جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب قدمت عليهما
جهتيها اى جهتي الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظ وانشاء
شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان
كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا يكون انشاء شرعا وعرفا واخبارا محتملا
ولغة فللجهة الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة اليه والحر لرجحان
احتمال الخبرية ههنا وللجهة الانشائية يوجب ولاية تعيين يعبر عنها

لا يبين النهي يقين م

اى مفعول له على سبيل التنازع م

بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق يجمع ذلك التعيين ايضا و
هو انه يقول اردت هذا الجهتين المذكورتين فشرط الجهة الانشائية
صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت
لا يصدق والجهة اخبارية يصح الجبر عليه اى على ذلك البيان فان الجبر
في الانشاءات تجلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان
وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه ولذا امر ولكونه
او لاحد الشيئين فصاعدا الصالح كل منها للاتصاف بالحكم على
التسوية اذ من ههنا نشاء الشك في الخبر والتخيير في الانشاء
ابطل ابو يوسف ومحمد رحمه الله قول المولى هذا حر وهذا
العبد و دابته وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية
الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيح لا ما قال صاحب
التنقيح وغيره انه وضع لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما وهو
غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما
يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام
تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وانما صحح ابو حنيفة رحمه الله هذا القول
بانه جعله مجازا عن العين لان خلفية المجاز عنده في اللفظ كما
سبق وهو يحتمل التعيين حتى لزمه في العبدين ويعتق بموت
احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر
ضميمة كالوصية لحي وميت وفي قوله لعبيده الثلثة هذا حر وهذا
وهذا عطفا للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال
ويخير الاولين لانه نسوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين
وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام كاحدهما حر وهذا فالمعطوف
عليه المأخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقيل

لكنه غير معين م
او ثم يقل به احد من الفقهاء
م

لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين
لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية
فكانه قال هذا حر وهؤلاء كما اذا احلف لا يكلم هذا او هذا وهذا
فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث
وحده والاول اولى بوجهين الاول انه تقدير الكلام على الاول
احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر وهذان حران والمذكور
في المعطوف عليه لفظ حر للعراء فتقديره في المعطوف اولى
الوجه الثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه
لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير
بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر و
هذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كانه
يقال هذا حر وهذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي
التغيير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب
جمع الاخيرين في الاختيار ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول
بان الظاهر عند تقدير الخبر لحق انه لا يجتمعا في احد شقي التخيير فانه
اذا قال هذا حر وهذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الاتباع في الثالث
في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل
لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرية الثالث يتوقف على عطفه مع الثاني
معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على ال
الاول ومغير له قطعا وتفيد او العموم اذا استعملت في سياق
النفي وما بمعناه كالنهي لنفي احدهما نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا
ولا ذاك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك
فتشيل بانه لا يطيعهما اصلا لا بانه يطيع واحدا منهما فقط او معنى بانه

المناسبة بين مفهومه و
بين العدم ثم تقدم الـ
التخصيص و عن
معين ابن ملك

بان يقع اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا
منهما او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما
فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد
الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء
المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم الاية معناه لا تطع واحدا منهما
وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان
معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها لنفي العموم حتى اذا
قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث
بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية تمنع كله او تحملها على العموم
وتدل على انها لايقاع احد التعيين فح يفيد عدم الشمول قال صاحب
التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم ياتي بعض
ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت
في ايمانها خيرا انها تدل على عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل
اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمل على عموم
النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان ما قبلها ولا كسب
الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير فهو لزوم التكرار
في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في
او في الاية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة وهي
لزوم التكرار بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع
احد النفيين لا على وجه و التقدير لم تكن امنت او لم تكن كسبت
وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على امنت فيتوهموا
من ظاهره ان مراده ان كسبت على امنت عطف مفرد على مفرد حتى

ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن امنت متوجه الى كسبت ايضا
قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على امنت
ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات
ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف
احد الامرين على الاخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن امنت او
او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على امر كما تقول لم تكن امنت او لم تكن
كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني
تخصيص العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله
او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت
خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن امنت او لم تكن كسبت هذا
كلامه واذا تاملت فيه حق التامل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في
التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له
من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل الچلبي الاول ان صاحب الكشف
بعدما قال او كسبت عطف على امنت لا وجه لان يقال في توجيهه
فقوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق
فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تسوية لكلامه لا توجيه
لمراده والثاني فلانه عطف كسبت على امنت لا ينافي كون كسبت
خبر لم تكن المحذوف حتى تكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على
التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف
على امنت فليتامل وحكم او كعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول
لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة
حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال
اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا

(في الهامش: لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان تم)

ولا عموم فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل
على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد يكون او
للاباحة كما يكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذلك
يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى
اباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع
ويسمى تخييرا كقوله عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد
يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت لانها لاحد
الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن فان قيل قد
لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا امتناع الجمع من حيث
الامتثال بالامر ففي الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس
جمع الجامع من حيث الامتثال بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن
لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك
وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في
التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض من الامر كما اذا قال
بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد
لانه المأمور به وان كان الاصل الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال
الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة
ثم قد يكون او للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان اذا
وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل
ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد
او والمانع من العطف اما لفظي او معنوي الاول كقوله تع ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم عطف على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر
في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف

اي كفارة اليمين فانه مخير بين الثلث م

الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعوا عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد
فحمل على الغاية والثاني نحو لالزمنك او تعطيني حقي فان الحق وهو كون
اللزوم لاجل الاعطاء لا يصلح العطف فقط حقيقة واستعير
لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لانه تناول احد المذكورين يقتضي
تناهي احتمالي كل منهما او ارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمل الكلام لاحتمال
سدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما الحمل على الجر او لكون
المستثنى مصدرا منه لا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات الشمول الصدر
منه قول امرئ القيس بكى صاحبي لما راى الدرب دونه وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له
لا تبك عينك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا وقد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى
فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة قيل وعليه قوله تع ان يقتلوا
او يصلبوا الاية قال مالك رحمه الله ان كان او في الانشاء للتخيير ثبت التخيير
في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تع ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تع ذكر
الاجزية مقابلة الانواع الجناية والجزاء متفاوت بازدياد الجناية و
ينقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية
باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير المستفاد من الاية فوزعت
الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة
حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاء القتل والقتل والاخذ جزاؤه
الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي الحبس
الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في
المتن قال شمس الائمة بعدما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى
بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال
بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا

أم

الطريق فظهر بذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم يذكر ههنا كما ذكر في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان يذكر في الحروف الجارة ومنها اي من الحروف حروف الجر ووجه التسمية مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اي اذا كان الباء للالصاق فقول المولى لعبده لا تخرج الا باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم لا قوله لا تخرج الا ان آذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية للمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجوم اي وقت خفوقها فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك وان اعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمعنى الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض

الوجهين

الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ورد بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا اذا قدر هكذا لا تخرج الا خروجا ملصقا بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل يفوق تناهيها لو كان في جانب آية وفي الآخر آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الاخرى سالمة عن المعارض ولذا الحال في الحديث والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فتدخل اي اذا كانت الباء للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان الحق الاصلي من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لا وجود الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثمان فبعت اي فقول البايع بعت هذا العبد بكر من الحنطة مثلا بيع والعبد مبيع والكر ثمن يثبت في الذمة حالا وقوله بعت كرا من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد رأس المال والكر مسلم فيه فيراعى شرائطه من البيان جعله وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه ويراعى لوازمه المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت الباء المحل هذا

تفريع ثان على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه اى استيعاب
المحل بالفعل كالآلة اى كما يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى
لما كان الاصل فى الباء ان تدخل على الوسائل والآلة نحو مسحت
الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة لكونها غير
مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط
استيعاب المحل لكونه المقصود فشبه المحل الذى هو شانه الاستيعاب
اذا دخله الباء بالآلة التى من شانها عدم الاستيعاب فلا يجب
الاستيعاب فى مسح الرأس كما ذهب اليه مالك رحمه الله لان الباء
دخلت المحل فى قوله تع وامسحوا برؤسكم الاية ولما ورد على قوله
فاذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل
وقد وجب استيعابه اجاب بقوله واما وجوبه اى وجوب الاستيعاب فى التيمم ان صح انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح
منابت الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان
مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على مسح الخف و
الرأس فبالحديث المشهور وهو قوله عم لعمار رضى الله عنه
يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل
فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض ولانه اى التيمم خلف عن
المستوعب وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل
وجب استيعابه فى الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا ولان
المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام الوظائف الاربعة
وانما نصفت للتخفيف ولا شك ان محل تنصيف يقتضى بقاء
الباقى على ما كان عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء
وحدود العبيد ونحو ذلك وعلى للاستعلاء صورة نحو

وهو مجاز والمجاز بلا قرينة لا يجوز م

على

معنى

ركب

ركب على الفرس او معنى نحو ثابت علينا ولان الواجب يستعمل على
من عليه كما يقال ركبه دين تستعمل على للوجوب بالوضع الشرعى
نعم له الف اى اذا كانت على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على
الف دين لا وديعة الا اذا وصله اى بقوله على الف قوله وديعة
فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الوجوب يكون اللفظ
محكما وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب
لمن عليه تستعمل فى الشرط اى فى معنى يفهم منه كون ما بعدها
شرطا لما قبلها نحو قوله تع يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا
اى بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء فى انها صلة للمبايعة
يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة
للمبايعة لا ينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه ثم لما بين
العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل فى العوض
ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يعقبه تعقب
اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه يقارن للعوض ومقابله
لا يعتبر بينهما تقدم وتاخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا جرم
كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند ابى ح رحمه الله على معنى الباء
الا اذا تعذر معنى الشرط كما فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن
معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق
بالخطر لما يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا
للتصرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما فى
الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندها اى
يحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من
جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وطلبه

لان الواجب يتعلق
تبع له ان يستعمل م

اى لفظ على لانه لفظ عام يحتمل
معنى الوديعة م

على تحمل على معنى الباء لتحمل عليها بدلالة الحال وللشرط عنده عملاً .
بالحقيقة ففي قول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
يجب ثلث الالف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
ولا شيء عنده لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك
لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى تثبت كل
جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما
على الاخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة
لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط
على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا
فلا يتحقق المعاقبة ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا وفي
قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل
للتبعيض عند المحققين وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل
وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على
انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي
للتبعيض رعاية معنى الابتداء لم يبعد والبيان نحو لغان على ثمرة
من خشية وبمعنى الباء كما في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله
وتستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني
رجل لان اللفظ به يكون نصا في الاستغراق وحتى للغاية اي للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه اولا فالاول
نحو اكلت السمكة حتى رأسها والثاني نحو حتى مطلع الفجر وعند
الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة
تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية لان

من

حتى

اي عدم انضمام القرينة م

الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها فيجب ان فاذا لم يسقط معنى
الغاية يجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل الاجزاء
او اخس الاجزاء فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند ويجب ايضا
انقضاء الحكم شيئا فشيئا متدرجا بان ينقضي من الجزء الاول
الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى المعطوف الذي هو
الافضل او الاخس لكن لا بحسب الواقع بل بالاعتبار اي باعتبار
المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف اولا كما في
قولك مات كل اب لي حتى آدم عم او في الوسط كما في قولك مات
الناس حتى الانبياء عم وقد يكون ابتدائية معها اي مع رعاية
معنى الغاية فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر نحو خرجت النساء
حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف كما في قول امرء
القيس مطوت حتى تكل غزاتهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان او
مقدرة اي مقدر الخبر بقرينة ما قبلها حتى كقولهم اكلت
السمكة حتى رأسها بالرفع اي ماكول هذا اذا دخلت الاسماء
واما اذا دخلت الافعال صورة وان كان في الحقيقة داخلة على
الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية فانها
الاصل والحمل عليها اولى لكن ان احتمل الصدر الامتداد والاخر
الانتهاء اليه اي كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية عن
فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له والا اي و
ان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء فبمعنى كي ان صلح
الصدر السببية للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء و
مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح
استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا للغاية

اي بجمع فرسي م

لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه
فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى
فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء والا اى وان لم يصلح الصدر
ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف المحض من غير
دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود
في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة
الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع
مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا واول
صاحب الكشف بان المراد انها حينئذ تدل على الترتيب مثل الفاء
وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى
تغديني فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر و
الا فلا انه نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع
التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما
يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل
ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل استعارة لما يفيد مطلق
الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب
بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب واذا وقعت
في اليمين فشرط البر في صورة كونها لافادة الغاية وجودها اى
الغاية اذ لا انتهاء بدونها وشرط البر في صورة السببية وجود
ما يصلح سببا سواء ترتب عليه المسبب او لا وشرط البر في صورة
العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق ا-
التشريك ولتوضيحها بفروع فلو قال لعبده ان لم اضربك

ولا يعطف العبد

فانت حر

حتى

حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح
عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي
كذا ان لم آتك حتى تغديني فحتى للسببية لا الغاية لان آخر الكلام و
هو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان
لان المراد بصلوحه له ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله
غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب
وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر والا حنث لان
الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتك
حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل اى
الاحسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله جزاء
للاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال
ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اتاه فلم يتغد ثم تغدى من غير
تراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام
واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك
كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ اجيب بان المراد
ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه وقتا آخر
فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل
التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
ورد بانه كلام لا ثبت له نقيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل
الحسي وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا كما في الفاء فانه
لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه والى لانتهاء الغاية وقد معناه
فيحمل الى عليه اى على انتهاء الغاية ان احتمل الصدر اى الحكم صدر

الى

صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كأجلت مالى عليك الى شهر فان التا
التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر فالا وان لم يحتمل الصدر الانتهاء
اليها تعلق الى بمحذوف دل الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك
المحذوف كبعت الى شهر فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل
الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام
عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر والا اى وان لم يمكن تعلقه
بالمحذوف حمل الى على تأخيره اى تأخير صدر الكلام ان احتمله اى
الصدر التأخير كانت طالق الى شهر ولا نية التنجيز والتأخير
فان نوى احدهما فذلك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى
الايقاع احترازا عن الغاء وقال زفر يقع فى الحال لان التأجيل
والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو
الوصف لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها اى صدر الكلام ا
الغاية تدخل الغاية فى المغيا سواء قامت بنفسها اى كانت غاية
بحسب الوجود قبل التكلم كرأس السمكة فان غاية وطرف لها فى
نفس الامر اولا اى لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم
دون الوجود كالمرافق فى قوله تع وايديكم الى المرافق فان اليد يتناول
الابط كما فهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعلت
المرافق غاية لها فى التكلم فتفيد الى اذا ما قبلها متناولا للغاية
اسقاط ما وراءها اى وراء الغاية ان كان وراءه شىء كالمرافق
بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شىء لان الغاية قبل التكلم تدخل
فى المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى خروجها عنه
ولا شك ان الخروج الذى هو ضد الدخول القطعى لا يثبت بالشك
والا وان لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء

قامت

قامت الغاية بنفسها كحائط البستان فان البستان لا يتناول
الحائط وهو غاية البستان بحسب الوجود قبل التكلم اولا كما
كالليل فى قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول
الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف
وقد جعل الليل غاية له فى التكلم فتفيد الى اذا لم يكن ما قبلها
متناولا للغاية مد الحكم الى الغاية لا دخولها فى المغيا لان الغاية
قبل التكلم لم تدخل فى المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك
فى دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذى هو ضد الخروج القطعى
لا يثبت بالشك فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا
قرأت الكتاب الى باب القياس ولم يدخل فى المغيا وكذا
القاعدة الثانية بقوله تع الى المسجد الاقصى الاية فان مطلق
الاسرى لا يتناوله وقد دخل فى المغيا قلنا عن الاول ان ما
ذكرتموه معدول عن الاولى بقرينة التحرز فى الغاية والافتخار
بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى المغيا لو قرينة وعن الثانى
ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض و
للقاضى الامام ههنا بحث وهو ان اذا قرن بالكلام غاية او
استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد
مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما
ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب
بان ما ذكره تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا
باعتبار معانى مفرديه لا ان اعتبار كل منهما منفردا وفى المطلق
بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزمان
للمعانى والمكان لها وللذوات حقيقيين نحو صمت فى يوم الاثنين

وهذا ان الغاية تدخل فى المغيا ان تناولها الصدر
وهى ان الغاية لا تدخل فى المغيا ان لم يتناولها الصدر

فى

وزيداً وجلوس في الدار او مجاز يبين نحو طاب الحال في دولة الغلاء
اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب او زيد في نعمة وحقيقة كانت
الظرفية كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة او اعتبارية
كالقدر المختص نحو زيد في البلد والقلوة في يوم الجمعة فالاقسام
اثنى عشر وسقيا الامامان بين اثباتها وحذفها اي في عدم اقتضاء
الاستيعاب لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فاي الم يشترط
الاستيعاب مع وجود في لم يشترط بدونه ايضا في ظروف الزمان قيد به
لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام ابو ح رحمه الله بين اثباتها
وحذفها بصحة نية الاخر من الوقت في صورة الاثبات اما اثبات
في فنحو صمت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الصرف
صار بمنزلة مفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به
يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه
يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى
في انت طالق غداً اخر النهار فيصدق ديانة بالاتفاق لا قضاءً
وفي انت طالق في الغد يصدق قضاءً ايضا لكن اذا لم ينو شيئا
كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما
مخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه قال امرك بيدك رمضان
او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غداً او في غد قلنا كون
الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان
التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر عن
المفوض اليها اقتضى مدةً مديدةً فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح
لبعض اجزائه على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة
سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى

وتفيد

وتفيد اذا دخلت في المكان التنجيز يعني ان اضافة الطلاق مثلا الى
المكان لا تفيده بل يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود
فالتعلق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار
تطلق حالاً الا بتقدير فعل كالدخول حتى يكون معناه انت طالق
في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع
الزمان فانه شايع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقةً
لان كلاً منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق به وقيل لا يصير شرطاً
حقيقة بل يصير كالشرط وهو اي كونه كالشرط هو الاصح اذ
المشروط يجب ان يكون معاقباً للشرط لا مقارنا له كالسبق اذ لا معاقبة
بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف من
جوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة وهو ينافي الشرط
واذا لا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك فتزوجت
كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعاراً للشرط طلقت كما تطلق في
ان تزوجتك ولذا اي ولكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق في مشية الله تع لان
التعليق بها متعارف وهو مما يصح وصفه تع بوجوده وعدمه
فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العباد وتطلق بقيد اي بقوله انت طالق
في علم الله تع اما لان المشهور استعماله في المعلوم فانت طالق
في معلوم الله تع تنجيز لان معلومه واقع او لانه اتصافه تع بصفته
فيكون تنجيزاً كما سيأتي وفي القدرة روايتان يعني اذا قال لها
انت طالق في قدرة الله تع ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم
ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية قال صاحب الهداية
في شرح الزيادات اذا قال انت في مشية الله او ارادته او في رضائه

لا تفيد اضافة الطلاق
الى المكان التنجيز م

سواء كان في الدار او غيره من الامكنة م

او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
اصلاً الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في للظرفية
حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال
يحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير
انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود
وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقاً والمشية والارادة
والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال
يشاء الله ولم يشاء كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقاً والتعليق
بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح
وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به
تحقيقاً وتنجيزاً فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان
القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير
ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد
وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدر بالقدرة بالمعنى الاول
لا يوصف البارى بضده وهو ظ وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده
فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزاً كالعلم فيقع الطلاق
وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها
تغييراً فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف مع
للمقارنة سواء وصف به ما قبله او ما بعده فيقع طلقتان ثنتان
في انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا سواء دخل
بها او لا وقبل للتقديم فيقع طلقة واحدة في انت طالق واحدة
قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام لغيرها اى لغير الموطوءة وذلك
لان القبلية قائمة بالوحدة السابقة لانه فاعل الظرف صيغة اليها

اذا اضيف الى الظاهر مثل مع واحدة م

اذا اضيف الى الضمير مثل معها واحدة م

فلم يبق

فلم يبق محل للاغر ويقع ثنتان بقبلها اى بقوله انت طالق واحدة
قبلها واحدة لان القبلية ههنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل
الظرف فتكون هى المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل
السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا في الحال لانه
من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت تصحيحا لكلامه
كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالاً فيقعان معا بالضرورة
وبعد بالعكس اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
واحدة يقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق
واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة وعند للحضرة الحقيقة
فيدل على الحفظ لا اللزوم في الذمة فعندى الف وديعة لا دين الا
اذا وصل به القرض دينا فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكمية نحو ان
الذين عند الله الاسلام اى في حكمه ومن كلمات الشرط عمتها لانه بعضها
اسماء ان وهو اصل فيه اى في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية
فيه ونحوها اى لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون اخرى و
تدخل ان امراً معدوماً لكنه على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون
وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفا ء
الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع الحمل المق ان
من اليمين لا يتحقق في شيء منهما فالشرط في قول الزوج لها ان لم اطلقك
فانت طالق لا يوجد الا عند الموت اى موت الزوج او الزوجة لان الى
التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع
حقيقة ففى موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار ولغيرها لا وفى
موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز
عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه ما يشترط بحقيقة

مطلب كلمات الشرط

الا قطعى الوجود او الانتفاء

التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعدما علق
عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان
التطليق ممكن مالم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور
الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لانه من حكمه
ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك ولو للمضي لغة لانه لانتفاء
الثاني لانتفاء الاول ففي لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل
فيما مضى ينبغي ان لا يعتق ولكن الفقهاء استعاروه لان كما في قوله تع
ولو اعجبكم ولو كره الكافرون كعكسه في قوله تع ان كنت قلته الاية
فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل هو المروي
نقلوا دراين سماعة عن ابي يوسف ولا نص عنهما رحمهما الله وقد
تدخل اللام في جوابه نحو لفسدتا وقد لا تدخل نحو جعلناه
اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت
طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو
ولولا في المنع كالاستثناء يعني لولا لما دل على امتناع الشيء لكن
لوجود غيره جعلما نعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار
كالاستثناء حتى قال محمد رحمه الله لا تطلق المرأة في قول الزوج
لها انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع
طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا
عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط بحيث
لا مجازات ولا جزم للمضارع ويستعمل في القطع كقوله واذا
تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وموضوع
ايضا للشرط فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم المضارع
ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله استغن ما اغناك ربك

لو

لولا

اذا

بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختاره اي ابي ح رحمه
الله قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابي ح رحمه الله الا انه يثبت ان اذا
قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة
وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت
وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها
و دخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة
ان وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر
علماء الاصول وما ذكرنا هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها
على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع
للتنبيه على ان شيمة الزمان دون المواهب وحط المراتب حتى كانه
لا يشك في اصابة المكاره ليوطن النفوس عليها ويجاب عنه بان
القول بالتنزيل انما هو عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس
بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف
الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضع وههنا ان تحققت يلزم
الاشتراك بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان واذا عند البصريين
موضوع للظرف تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال ولكنها
قد يستعمل المجردة اي مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق
كقوله تع والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل و
يستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه اي سقوط معنى الظرف مثل
اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تخرج بمنزلة تعليق
الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه ككال الشرط ولم يجزموا به المضارع
لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر
البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين

بل يستعمل اذا المستعملة في القطع ... فيما لا ... الاصل ان ... عما ... المكروه ... وهذا الاشتراك ... في الاصل ... ان الجمعان ... الاشتراك

وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غداً اخرج غداً الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمن معنى الشرط باعتبار الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتداء المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلاً وهو اى كونه للظرف فقصد قولهما الامامين اى فى لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى عند ابى ح رحمه الله ما لم يمت احدهما اى احد الزوجين لانه اذا كما عرفت مشترك بين الشرط والظرف فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التعليق وانه سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق ونحوه اذا ما الا فى محضه للمجازاة فانه دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التى لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتنى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسماً يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفاً من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة ومتى للوقت اللازم المبهم ففرع على كونه للوقت بقوله فتطلق المرأة بادنى سكوت من الزوج فى قوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله ولا يسقط عنه المجازاة اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله

افادة

متى

ولا يدخل الا على خطر اى متردد بين الوجود والعدم ويجزم الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام ومثله متى فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل فى الابهام لا يصلح للاستفهام خاتمة سمى المباحث الآتية خاتمة لانه ما يتعلق به تلك المباحث داخل فى نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله فى حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به كيف للسؤال عن الحال يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فان استقام السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف والا اى وان لم يستقم السؤال لغا ذكر كيف فيعتق العبد عند ابى ح رحمه الله فى قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض الى المشية اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد منه بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا او منجزا او على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا او اثنين او ثلاثا فانها امور لا مجال للعقل يدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة فى قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض للكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد الى مشيتها فى المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد

كيف

وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة وتفويض
الكيفية الى مشيتها في المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا
اي نياتهما فذاك والا وان لم يتفق النيتان فرجعية لان الكيفية
لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفق
نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا من اعتبر نيتين اما نيتها فلـ
للتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا
تعارضتا تساقطتا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وقالا
فيما لا يتأتى الاشارة اليه بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل
فيفيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة
لان حملها على السوال عن الحال يتعذر لانه لا يكون قبل وجود
الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغاية واعماله على وجه من وجوه
المجاز اولى من الغاية فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء في
مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يشاء كل من المرأة والعبد
في المجلس فاذا شاءت فكما قال ابو ح رحمه الله واذا شاء العبد
عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك بعد و
هو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء
بشرط ارادة المولى ذلك وما رايته في كتاب كذا في الكشف ولم
اي ولابي ح رحمه الله ان الاستيصاف الذي معناه طلب الوصف له
لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف
صبرك بعدنا فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف واذا كان الا
الاستيصاف يستدعي وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق
قبل المشية قضية للاستيصاف لكن ثبت ادنى اوصافه
ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل كيف قد يدخل على موجود

اي مقتضية م

فيصير

فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه
بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت
وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا الفرق بطل بل هو مطلقا للاستيصاف
وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق
لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف
بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف
فـ قال ابو ح رحمه الله حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا
كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت متعلقا
قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا
هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فان الهادي الى سواء السبيل وحسبنا
الله ونعم الوكيل وكم موضوع للعدد المبهم لم يقل للعدد الواقع كما
قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة على
وقوع شيء من المعدودات ففي قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل
المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت
طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة اما مذكورا كما في
انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشية
على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كما قال انت طالق
اي عدد شئت ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية
بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان لها
ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان طابق فعلها ارادة
الزوج وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى
المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان بعد كل
منهما المغايرة لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول استعماله

كم

غير

صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل
غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء
ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ كما
سيأتي في العرض فعلى هذا في قوله له علي درهم غير دانق و
هو ربع الدرهم بالرفع اي رفع غير يلزمه درهم تام لانه
ح صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه
ثلاثة ارباع من الدرهم لانه ح استثناء فاللازم الدرهم الخارج
منه دانق وهو ثلاثة ارباع درهم واما الصريح فما اي لفظ
ظهر المراد به ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة
الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة اقسام البيان لانه باعتبار
الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لا حاجة
اليه لان ما عداه من اقسام التصريح فلا بد من دخوله و[illegible]
فخرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والا واضح
حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره
او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه ثبوت
موجبه بلا توقف على نية لانه لوضوحه قام مقام معناه في ا
ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها
كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يثبت
الحكم باي وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى او
لم ينو قضاء قيد به لانه ان اراد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى
محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق
ديانة لا قضاء واما الكناية فما اي لفظ استتر المعنى المراد والمراد
بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على خصوصه فانه

كناية

قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة ومن لم
لا يشترط كلان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان
خفيا في اللغة ومن لا يشترط في الصريح لا يشترط هاهنا فيدخل
فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كانت
الكناية او مجازا فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف
يعدان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا
وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن
الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد
الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق
عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية
من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل مثلا البيان
معلوم المراد الا ان محل البينونة هو الوصلة وهي متنوعة كوصلة
النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت
الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح و
يقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن
كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه
انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي
الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان
ما اراد المتكلم بها غير مستتار فيه فلم [illegible] كيف ولا يمكن التوصل اليه
الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك
باعتبار المحل او غيره قلت ونسبة الكناية الى الطلاق كقولهم

كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست
بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان كانت
تلك الالفاظ في نفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها لكن
من يعنى ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات
عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات
حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها و
غيرها و يتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال فتفيد تلك
الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا اعتدي و
استبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيئا
منها لا ينبئ عن القطع الوصلة اما الاول فلان حقيقتها الامر
بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله او نعمي عليك او اعتدي
من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام
ووجب الطلاق بعد الدخول اقتضاء كان قال طلقتك او انت
طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا من الطلاق لانه سبب
في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق
يعقب للرجعة واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
اعني طلب برأة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطي وطلب
الولد وان يكون للتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق
اقتضاء وما سبق في اعتدي يأتي ههنا واما الثالث فلان
قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة مرفوعة او منصوبة او
موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة من
النساء في الجمال او منفردة عندي ليس غيرك او تطليقة
واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق

بمنزلة

الحال نسخة

بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايقاع البينونة
وحكمها اي حكم الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال
الرضاء او دلالة الحال كما مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا بناء
على استتار المراد بها وقصورها في البيان عدم اثباتها ما
يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف نحو
جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب
الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست
انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل لو قذف
رجل رجلا فقال اخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح
قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا
المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول لما فرغ
من اقسام التقسيم الثالث شرع لبيان اقسام التقسيم الرابع
فقال واما الدال بعبارته لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات
الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين
الموضوع له او جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول
ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولي العلة
الموجبة بالنظر الى الاخر وقد يفهم في مقام الخطاب امور لا عبرة لها
في الاحكام وانما يعتبر على ما سيأتي الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف
عليه صحة الحكم الصدق والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه
صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر في اعتق عبدك
عني بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال في واسأل القرية
او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء و
النسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور

لكون التقديم للحصر نحو زيدا تضرب م

الحكم الخطاء والنسيان لا نفسهما لثبوتهما في الامة

المتقدمين وعند بعض المتأخرين لا يسمى ان محذوفا مصدرا ولذا قالوا
بعمومها الدال كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق
بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على المعنى
الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم
ويسمى ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اى لا يتوقف
فهمه على مقدمة شرعية او لا بد يتوقف عليها كما في القياس الواقع
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من
اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى
اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان
او غيره بينا كان او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء ولم يكن
الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل
اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته فهو اى لفظ دل
باحدى الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام على ما اى معنى
سيق ذلك اللفظ له اى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى
ان معنى المسوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد
في اية النكاح او غير اصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب
التنقيح ان المراد به ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا
اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له
كما في قوله تعالى واحل الله البيع والاية بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى
واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون
مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو بعيد لان الخواص والمزايا التي بها يتم
البلاغة وظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة
وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص تجب ان تكون مقصودة للمتكلم

حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام
ثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصد به الشارع ذلك
الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في
هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة
في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقي له ومثال
الدال بالتضمن نحو طلا امرأة لي فكذا حال كون هذا الكلام من الزوج
جواب ارضاء لقولها نكحت على امرأة فطلقها فانه في طلاق تلك
المرأة عبارة وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء
ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة
في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام
لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما الدال باشارته
فما دل بها اى باحدى الدلالات الثلث على ما ليس للسياق
بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق
بشرط كون اللازم ذاتيا اى متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو
كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس او
متقدما محتاجا اليه لصحة الاطلاق اى اطلاق بعض المفردات على
معناه اذ لو احتيج اليه بصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا
كما سبق مثال الدال بالمطابقة كاية الربوا فانها اشارة في بيان الحل و
الحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال الدال بالتضمن نحو طلا امرأة لي
فكذا فانه اشارة في طلاق مهيره الطلاق اى طلاق ضرتها حيث
قالت نكحت على امرأة فطلقها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي
والآخر المحتاج اليه لصحة الطلاق اوردت للدال بالتزام مثالين
الاول نحو قوله وعلى المولود له الاية فانه اشارة في ان النسب الى

الآباء وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما
فيكون لازما ذاتيا لاجزاء للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح والثاني
نحو قوله تع للفقراء المهاجرين فانه اشارة في زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب لان الفقير لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم
شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق
معنى الفقر وعدم ملك شيء لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح و
قال الشافعي رحمه الله اطلاق الفقر عليهم بطريق الاستعارة حيث
شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية
بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل
الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهو
تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن
انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة
لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار و
الاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال
استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المدعى وحكم الاول اي الدال
بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض
لا يفيد القطع وكذا الثاني اي الدال بالاشارة من حيث هو هو
يفيد القطع كالاول مطلقا اي من غير تفرقة بين اشارة واشارة
في الاصح و ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما
يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له
وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة
بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى جعله

لانه قد يغلب الكفار على المؤمنين م

عبادة

عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من
حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع
وما ذكروه في بعض الصور فانما هو العوارض فلا يقدح في قطعية
الاشارة من حيث هي هي وحكم الاول ايضا انه يترجح لانضمامه بالـ
بالسوق على الثاني لانفكاكه عن السوق اذا تعارضا فانه قوله عم
في حق النساء تقعد احديهن لكونه غير مقصود في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف
عمرها لا تصوم ولا تصلي بعد قوله عم انهن ناقصات العقل و
الدين سيق لبيان قيل ما نقصان دينهن نقصان دينهن وفيه اشارة ان اكثر مدة الحيض
خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو
امامة الباهلي عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها
واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فيرجح واعترض بانه لا معارضة
لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فالكثر
اعمار الامة ستون وربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض في
الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر
حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في
الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والـ
النساء فلا يصح سببا لنقصان دينهن وله اي للدال باشارة عموم كالاول
في الاصح حتى يحتمل التخصيص فان شمس الائمة اما الثابت باشارة النص
فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق
الكلام لاجله فان ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له
فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون
محتملا للتخصيص ثم قال اي شمس الائمة والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة اي الثابت باشارة النص
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة

فيكون الحج لكونه مقصودا من الكلام اي ملك
عين قيل ما نقصان دينهن
قال عم تقعد احديهم

الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته و
لهذا قلنا في اشارة قوله تع وعلى المولود له خص منها اباحة الوطء
للاب جارية ابنه فان كان اللازم يستلزم ان يكون الولد واموالهم ملكا
للاب بالاشارة واما الدال بدلالته فما دل على اللازم لا بالذات بل
بمناط اي بواسطة علة حكمه وقوله المفهوم صفة المناط المفهوم بمجرد
العلم باللغة لا المفهوم بالرأي الموقوف على الاجتهاد كما في القياس
المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء
لان اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة
يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأي اخرج القياس فانطبق الحد على
المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تع مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب
والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار
السآمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم
وهو الحرمة فاظهار السآمة بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء
هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم
وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فيثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى
فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف وبمعناه حرمة الباقي
ولذا اي ولانفهام مناط الحكم بدون الرأي يثبت بها اي بدلالة النص
الحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات
التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع
والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها
معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تع ولا مدخل للرأي في
معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها
وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فلا يمكن اثباتها بالقياس

المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة
فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه
ايضا بمنزلة النص والقول الذي قال بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي بانها دلالة النص قياس جلي لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة
جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب و
الشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة
اشار الى الاول بقوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءا من الفرع كما
لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة
مع انها جزء منه بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع
اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما
فوقها لا بصفة الاجتماع لانا نقول كيف واللفظ العموم ولو سلم فمثله ايضا
ممتنع في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله ولثبوتها اي
الدلالة قبله اي القياس الشرعي فان كل واحد يفهم من لا تقل لهما اف
لا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس
اولا والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها لغة بخلاف القياس
فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى
او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس
ان شاء الله تع والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه اي القياس ادنى من
الاصل وفيها مساو للاصل او اعلى منه رتبة وقوله وكل الى ابتداء
كلام لا تعلق له بالدليل اي كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما
جلي ان اتفق على تعيين طريق مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه
ولا يخفى ان خفاه بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس
وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوي الجلي

اي ظاهر من تعريف اللغة عرفا حرمة الضرب والشتم من حرمة التأفيف

اي ليس بواسطة مناط الحكم

اي الاصل هو الذرة بقيد الوحدة

كفي الاعرابي الملحق برأي بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة
عليه في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله
عم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار رمضان عمداً و
من المعلوم يقينا انه عم ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا وصحابياً
ونحو ذلك بل لجناية على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود
هذه الجناية منه لا بدلالة النص ومثال المساوي الخفي نحو وقاعها
اي وقاع المرأة في نهار رمضان الملحق بوقاعه اي الرجل المنصوص
في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة
بينهما وقال الشافعي لا تجب عليها لان المباشر دونها بخلاف الا
حيث سماها الله زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعلها كاملا كما
في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لانم ان سبب
الكفارة وهو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع
التام وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلي كالضرب و
الشتم الملحقين بالتأفيف المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى
للعلم بان المق من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الآمر
بقتل عدوه لا تقل له اف وافتله فان الامر العلم بالمق من المـ
المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من
التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت
والتي لا يضرب ولا يبر في ليضربن ويحنث بمد الشعر والخنق
والعض من لا يضرب كما في لا يؤذي ومثال الاعلى الخفي نحو
الاكل والشرب في نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص
في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة
في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فان الامساك عن المفطرات

الثلث بل ايجابها لها اولى من ايجاب الوقاع لانها احوج الى الزاجر لقلة
الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث كثيرة تركناها
مخافة الاطناب وحكمه اي حكم الدال بدلالة انه من حيث هو هو
مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع لاستناد الثابت
بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس
هو الصحيح لا ما قيل ان مق المنصوص الذي هو مراد الآمر ان كان معلوماً
قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف والا فظنية كايجاب الكفارة على
المفطر بالاكل لان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت
بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم
الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعا مثلها ثم قال حاصله ان التنبيه
بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما يساويه اما الاعلى فنوعان قطعي
جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه ثم
قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبتدئ في طريق
الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطاً
قطعيا صالحاً لاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى
لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل اعرابي
ومعنى قطعية قطعية مفهومية لغة بالمعنى المذكور كالجناية من
سؤال الاعرابي لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدي الحكم
الى الملحق والقطعية كونه اعلى او مساويا اقول فيه بحث اما اولاً
فلان تقسيمه الى قطعي وظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية
يخرجها الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم
الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعا مثلها فان هذا القائل قد
اختار انها عند الاطلاق يفيد ان القطع واما ثالثا فلان دليل

المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية
الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة مع وصف المناطية واما
ثانيا فلان تعدية الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال
الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمه حكم الفرع لا يقال
الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اي شيء يفضي مثلا
الظن في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط
يفضي الى ان الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن الناشي من
الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه
وانما هو في الظن بالنظر الى المستدلين وذلك لا يفيده فالصواب
ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ان
ابتداء اشتباه الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل
اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضا فان الشافعي رحمه الله قد اشتبه
قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره
ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به كما سبق غير مرة
فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده
قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل
فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة
لكنها دون الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على
الثابت بها لان في الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط
فبقي النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد
بدلالة النص ورد في الخطاء فيعارضه قوله تع ومن يقتل مؤمنا
متعمدا الاية حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة
فرجحت على الدلالة فان قيل جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي

القصاص

القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل اي القاتل م
هو جزاء فعله من كل وجه وسلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد
فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع قيل
لعدم عمومها ولان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم اي الدلالة م
لم تخص لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ
بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها
بل لانه اذا ثبت معنى النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة
له في بعض الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا
بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم
وغير علة له وهو محال واما الدال باقتضاء الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت
الدين اي طلبته وسمي المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر فما
دل على اللازم هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة و
الاشارة المحتاج اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة
شرعا خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد ما اعتبره
فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر
الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف
من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه
صدقه او صحته الشرعية او الفعلية وسيأتي زيادة بيان ان شاء الله
كاعتق عبدك عني بالف فان هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي ضرورة
صحة العتق فان اعتاق عبد له بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه
له فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في
التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول و
رد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان المقصود هو هذا العقد فكان انما

اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره
الامام البزدوي من ان الآمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عني -
والمأمور حين قال اعتقته فكأنه قال بعته منك فاعتقته عنك
فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة
انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة
للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال عن الفاعل
وبالف متعلق على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عني مبيعا مني -
بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع ح يثبت بطريق
التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت
والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأي البعض لا يستقيم لان الصحة
اللفظية غير صحة العقلية ولو جعلت عمم لا يستقيم ايضا لان المقتضى
يجب ان يكون لا ان ما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد
بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون
صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها
للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا
بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتأمل واذا ثبت البيع
بطريق الضرورة فلا يثبت معه اي مع البيع شروط تحتمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يشترط القبول
ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق
حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع
بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق عبدك عني بغير
شيء انه يصح عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما
يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن فيه لكنا نقول انما سقط

ما يحتمل

ما يحتمل السقوط والقبول في البيع ما يحتمله كما في التعاطي لا القبض
في الهبة اذ لا يوجب هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة
يقع العتق عن المأمور لا الآمر وهو اي الاقتضاء ثابت يعني ان
الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة خلافا لزفر فانه لا يقول
بالاستدلال به بلا عموم حال عن الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك الاقتضاء
الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم
المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز
اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعي رحمه الله فان المقتضي على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا
او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات
متعددة يستقيم الكلام بواحد منها فلا عموم عنده له ايضا بمعنى
انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان يوجد دليل معين لا حدها
كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر
سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون
العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك
عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اي المقتضى اسم مفعول
ضروري صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة تندفع باثبات فرد فلا
دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدم الاصلي بمنزلة المسكوت عنه
ولان العموم للفظ اي تختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى
معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك
عني بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس
المقتضي وفرق ما بين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين هذا ولك
ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية

فتبطل نية الثلث فى اعتدى للموطوءة هذا شروع فى فروع عدم العموم
وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا او
لان كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلث فوق الضرورة وانما قيد
بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل
ايضا نية الثلث فى انت طالق فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة
بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق عن الرجل
بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وان ذلك امر شرعى ثبت ضرورة
ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل انما يفهم لغة
ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء ينافى العموم
وكذا تبطل نية الثلث فى طلقتك فانه وان دل لغة على مصدر قابل النية
العموم لكنه مصدر ماض لا حادث فى الحال فكان ينبغى ان يلغو لانتفاء
الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل
المتكلم وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء
لا لغة فان قيل صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما
ذكرتم مبنى على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى
جهة الاخبارية اصلا والا لما علم حال انشائيتها باخباريتها اذ لا
امكنت كقولك للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شىء
فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك
الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم
بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به
ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق
والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا

انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه هو
توقيف امر على آخر ورابعا انه لا شاهد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت
طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن
الطلاق السابق بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى طلاقا
من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لان المطلوب الطلاق
فى المستقبل فلا يتوقف الدعاء تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به
هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الوحد
حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثانى المحتمل كما سبق
فى باب الامر ولم تجز نية الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز
والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافى ان
ابتنائه على عدم عموم المقتضى ايضا والبائن كالطالق فى ان البينونة
الثابتة به انما هو بطريق الاقتضاء الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة
تتنوع الى خفيفة وهى التى تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد
او اثنين غليظة وهى التى تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث
فصحت اى اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها نية الثلث
لان اللفظ لما احتملها كانت لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او
نوى مطلقة البينونة تعين الاقل المتيقن وان نوى انقطاع الحل ثبت العدد
ضمنا كالملك فى المغصوب يثبت فى ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير
متصل بالمحل فى الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه
بل هو فى نفسه انعقاد العلة فقط والانفعال قبل الحلول فى المحال لا تنوع
الى النقصان والكمال كالرمى فانه فى نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح و
القتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه هنا كيفا وتنوعه بالعدد

فيكون اصلاً في التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعاً ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملاً للطلاق فانه يتنوع المزيل للملك بانقضاء العدة والمزيل للحل بكمال العدد وليس شيء منها محتملاً له نفسه وتبطل كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعل كما اذا ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلاناً دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ومفعول كما اذا قال ان اكلت او لا آكل فنوى طعاماً دون طعام فانها باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه فانها باطلة وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية فانها باطلة في اليمين متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذ جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يفهمها من لم يعرف الشرع اصلاً قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل مثلاً موقوفة على اعتبار المأكول كمكان كما اذا قال لا اخرج ونوى مكاناً دون مكان وزمان كما اذا نوى في المثال المذكور زماناً دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان بالاتفاق بيننا وبين الشافعي وان منع الامر ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد هاتان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ما سيأتي على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو

لان طعاما ثابت اقتضاء توضيح

من عوارض اللفظ والمصدر المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضي لكن المفهوم من كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فيصح نية نوع دون نوع خلافاً للقاضي ابي هثيم في المساكنة فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد له بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال اساكن فلاناً بناء على انفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل نيته اصلا هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هثيم فاما الاول فلما سيأتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا اريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا ظهر استثناء ما بقي بعد استثناء الاول يعني المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال لا آكل اكلاً ونوى اكلاً دون اكل يصح كالمذكورات من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد همنا ان في هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل جزئي من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل

لان المكان ثابت اقتضاء تبيين

من الصور المذكورة لليمين لوجود المحلوف عليه في تلك الجزئيات لا للعموم
المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة قولنا ان
اكلت او لا آكل الا خبزاً وان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلاناً الا
قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا مكاناً كذا او زماناً كذا والاستثناء
فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل
المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة المحذوف فلا اشكال وتحقيق
ذلك هنا ان لا آكل مثلاً لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد
للمنافات الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولاً دون مأكول او
اكلاً دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئاً او اكلاً
اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته
فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قرائتي لا ريب فيه بالفتح و
الرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان
يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو
لا رجل بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر
في قولنا لا آكل اكلاً للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة
فهو ايضاً لا يدل الا على الماهية وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من
اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام
لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلاً
وما اضمر لصحته شرعاً وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما
اضمر لصحته لفظاً كحذف المبتدا والخبر وفعل الشرط في ان زيد قام وا
امثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام
وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى
ما اضمر لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً او مضمراً ولما

على الفرق بين المقتضى والمحذوف

ما اضمر لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً او مضمراً ولما اختير
مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته
اي علامة المقتضى ان يصح به المذكور اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام
المذكور شرعاً اي ان يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر
قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان
حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم
ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة
وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت
يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح وشرطه ان شرط
المقتضى ان لا يلغى المذكور عند ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اصول
الكثر نسخ اصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها اي لا يتغير
ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى
ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون
المذكور لغواً غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به
لا يبقى الكلام مفيداً اصلاً كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه
طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق
النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعني قوله
طلقها توكيلاً محضاً بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو
بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجاً عن المقتضى وهو موقوفاً عليه
ولم يشترط وجوده في غيره جعله شرطاً لا علامة وشرطه
ايضاً ان يصلح تابعاً للمذكور بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساوياً
له فان الشيء قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه واصلاً له ولهذا

قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع
النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرايع لانه فروع الايمان لا تستتبع
الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء
لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا لغيره ذلك
من الفروع وهو اى اقتضاء النص كالدلالة فى افادة الحكم قطعا و
ولاشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى
مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق
فى القريب فصار بحكمه حكما للشراء فصار بالثابت به كالثابت بنفس
النظم بخلاف القياس الا عند المعارضة فان دلالة النص حيح
عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها فصل لما فرغ عن الاستدلال
الصحيح اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال
استدل بوجوه اخر غير ما ذكر فاسدة عندنا منها مفهوم المخالفة
وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا و
ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر اولوية
المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه
وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب
المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى
الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتى ليس فى الحجور بخلافه و
منها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور
مثل ان يسأل هل فى الغنم السائمة زكوة فنقول فى الغنم السائمة
زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا المعلوفة ومنها ان لا يكون
لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب
زكوة المعلوفة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكوة فان

التخصيص ح لا يكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم
التخصيص بالاجتهاد لا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكوة يحتمل
ان يخرج المجتهد السائمة عن عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى
ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص قال الآمدى وبالجملة لو
لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت
فهل يجب القول بنفى الحكم فى محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا
يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فبنقل يعنى ان مفهوم المخالفة
لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو بعيد بالاتفاق او بدليل عقلى ولا مجال له
فى اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد
اذ الآحاد متعارضة فلا تفيد الظن فانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة
بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة فى كل نوع انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة
اللغة لا تثبت بالشك ولا متواترا او شبهه ليحصل العلم او طمانينة الظن
والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا قيل فوجه فساد
الاستدلال بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع للنفى وبالعكس فيدل احدهما
عليه اى على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع حتى يرد عليه كيف
ولو ادعاه لبطل القول بالمفهوم لانه ح يكون من قبيل المنطوق وهو اى مفهوم
المخالفة انواع الاول مفهوم اللقب وهو نفى الحكم عما لم يتناوله الاسم الجنس
كالماء فى حديث الغسل الذى سيأتى او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور
الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار عدم
وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع بلا انزال من قوله عم الماء من
الماء اى الغسل بسبب المنى وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم
يفيد نفى الحكم عما عداه لما فهموا ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة
ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل من اداة العموم وهى اللام

وهو ان يجامع الرجل امرأته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج بلا انزال زين المنار

ثبت ان وجوب الغسل فى الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا منا قولا بموجب العلة تحقيق

في الماء بمعنى ان ظفرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس وهو ان عموم
الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة بل قد يثبت عيانا كالانزال
وقد يثبت دلالة كما في التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه
وعدم انضباطه كالسفر والنوم والنوع الثاني مفهوم الصفة لا يراد بها
النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد وظرفي الزمان
والمكان وغيرها ممنعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري لان
قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية فلولا ان التقييد بالوصف
يدل على نفي الحكم عما عداه لما نفروا واقول قد يقع العبارة في الاحكام والمختصر
وغيرها هكذا ولعل المعنى ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء
ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح الاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم
ذلك وانما الالزام في تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار قلنا لا نسلم
الملازمة بل النفرة اما لتركهم على الاحتمال وتصريح غيرهم باتصافهم
بالفضل او لفهم البعض اي لفهم المعتقدين لافادة النفي عن الغير قصد
ذلك النفي في الصورة المذكورة فينفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض
الناس نفي الفضل عنهم او لانفهامه في الجملة ولو من القرائن وفي المقام
الخطابي المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة
ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من يقول به
كالكرخي وابي الحسين البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن السريج من
الشافعية لان عدمه اي عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يكون
شرطا قلنا ما ذكرتم انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذي
نحن بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يوجب
ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شيء

منها لا يجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع
الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل
من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار
لانها اي الغاية آخر والا لا تكون غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها
في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا تكون الغاية آخر وهو خلاف
المفروض والواقع قلنا الكلام في الآخر نفسه لا ما بعده سلمنا ان ما بعد
الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ
لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية
كنهار ان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان
النزاع اذا كان في حكم مدخول الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم
اقول كونه مذكورا لا ينافي عده من المفهوم كما في الاستثناء وانما
ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر وهذا اي مفهوم الغاية
قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة
لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والترجيح
ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء فانه يفيد
حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر
منكري المفهوم لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل سوى زيد
واثبات كونه فاضلا قلنا هو اي كونه دالا على ذلك انما هو من خصوصية
المقام وهو كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المدروس
سيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى والنوع السادس مفهوم انما
ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر
وان احتمل التأكيد لقوله عم انما الولاء لمن اعتق وقوله عم انما الاعمال
بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق

قلنا هو اى الحصر لم ينشاء الا من عموم الولاء والاعمال اذ معناه كل ولاء
للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو
بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نم
ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق
وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما
قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق
لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس للمعتق وقد كان كله
ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاء اى بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز
ان يتغاير بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد قد يعرض له اضافات متعددة
نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد كله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال
ههنا فانه وجودي لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الا
الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد فانه ظ في الاستقلال اذ ما لعمرو وغيره ما
لغيره على الاشتراك والنوع السابع مفهوم العدد افاد التخصيص لان
التعميم بحيث الحكم المعدود وغيره يبطل نص العدد فانه لا يحتمل الزيادة
والنقصان كما علم في ثلثة قروء قلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما هو بعلة
لا سيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص
كما سبق لا به اى بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض
لشيء ليس تعرضا لعدمه والمذهبان اى القول بمفهوم العدد والقول
بنفيه مرويان عن مشايخنا فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق
ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يبتدئ بالاذى وكذا قولهم العقعق
غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب
قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال
العدد ناظر الى المذهبين والنوع الثامن مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي

عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التاخير من معمولات
الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا
بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء
كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم
سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب و
صديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء
ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق
زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان
اعتبار ائمة الاصول لا يغاير اعتبارهم فانهم لا يبحثون عن احوال ال
التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والا
الاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان اختاروه بعض قائلا اذ
لولاه اى لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص وانه باطل اما الملازمة
فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس
للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو فرض ان غير زيد
هو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد
اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعام ثابت ا
للجزئيات فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس
ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد
تخصيصه لا يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله للمعهود
ذهني بمعنى الكامل المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه
وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المفهوم انه زيد
قلنا اللازم من الدليل الذي ذكرتم هو المبالغة وهو غير مطلوب له
لا الحصر الذي هو المدعى ومنها اى الوجوه الفاسدة ما قيل القران في

النظم يوجب المساواة في الحكم يعني ان يدل عطف احد الجملتين المستقلتين
على الاخرى على تشريك الثانية الاولى في الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا قال به
اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او الجملتين الناقصتين او
التامتين يقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى
ان الناقص اذا عطف على الكامل مثل جاء زيد وبكر ثبت الشركة في
الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما
نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب
الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك الصلوة والزكوة
في العطف فيجب القول بالاشتراك في الحكم قلنا المقتضي للشركة
بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه فان
الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان في اثبات
الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في ال
الناقصة انما ثبتت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة فقد عرفت
الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار
وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك
الاولى فيه وناقصة باعتبار امر اخر فتحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان
دخلت الدار فانت طالق وعبده حر ان العتق يتعلق بالشرط لان
الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف
بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرطا له على حدة
فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح للخبرية
الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبده فيدل ذكره مع الاول على
افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق

فان اعادة

فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على
الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا و
عمرة طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عمرة
تطلق واحدة عند الشرط بخلافهما وذلك لان قوله وعمرة كان كافيا
في وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على انه مراده
دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط اقول
عد واو بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف
من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا
قول الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما
ذلك واو العطف ومنها انه من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه
اي قصر العام اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب
وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان
التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم
اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم
التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها
على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب وقال الشافعي باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي و
ابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل
وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص
من خصص اذ لولاه اي لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه
اي السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما
جاز تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص
جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد وايضا لولاه لم يكن لنقله

[illegible] اختصاص العام

اى نقل السبب فائدة فانه اذا عمم التسبب وغيره كان نسبته اليهما سواء
فلا تبقى فى ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق الجواب السؤال لانه عام و
السؤال خاص وكل منهما يجب نفى مثله من الشارع قلنا عن الاول يجوز
دخول البعض من الافراد فى الحكم قطعا يعنى يجوز ان يكون بعض افراد
العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص
بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد وقلنا عن الثانى ان
الفائدة من نقل السبب لا تنحصر فيه اى فى خصوص الحكم بل قد يكون
نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه
النصوص فائدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هى الكشف والمساواة
يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان
حكمه وقد يحصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة
فى العموم والخصوص ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة تخصيص اى العام
بغرض المتكلم لانه اى المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اى بناء كلام
فى العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور
وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم
يكن غرض المتكلم به العموم قلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة
بمجرد التشهى من غير موجب يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض
غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت
عنه فان العام يعرف بصيغته اذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها
يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح
العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع
احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اى ومن
الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا اى سواء اقتضاه

القياس

كقوله تع ان الابرار لفى نعيم الآية
كقوله تع والذين يكنزون الذهب الآية ابن ملك

لان المقصود دال على العموم وليست دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما ابن ملك

الذى هو ما لم يكن موصوفا بصفة على وجه كرجل ابن ملك

القياس اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى
فلا حاجة الى الاعادة وان اقتضى القياس كما ذهب بعض آخر من الشافعية
لان القيد لكونه وصفا زائدا يجرى مجرى الشرط فى ان انتفاءه يوجب
انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفى فى المنصوص بالنص ولما كان
النفى مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفى فى
نظيره اى فى نظير المنصوص ايضا بطريق القياس قلنا حمل المطلق
على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس
تعدية للحكم الشرعى بل هو تعدية للعدم الاصلى وهو عدم اجزاء
غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق فى مفهوم المخالفة والثانى ان
هذا القياس ابطال للحكم الشرعى الثابت بالنص المطلق وهو
اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث انه قياس فى مقابلة النص
وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس او انتفائه و
ههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما
على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء
غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى و
لا بالاثبات فيكون الحكم فى حق الوصف خاليا عن الوصف اجيب بانه
نم بل ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم
ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه يدل على احد
احدهما على التعيين قيل للخصم ان يقول المعتبر هو وجوب القيد
لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل
على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره اقول هذا
الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور
فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع فى جنسه وفسروا الشيوع

بكون المدلول حصة محتملة لحصص لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض
في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فلا يجوز
ان يكون المعترض وجوب القيد لانه ينافي التناول والشيوع بالمعنى
المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على حصص كثيرة
فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص
المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل ومن المباحث
المشتركة بين الكتاب والسنة البيان وهو يطلق على فعل المبين
كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق ال
التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو
ايضاح الحق وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث
ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني اكثر الفقهاء و
المتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه
اربعة كما هو دأبه في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ
من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان
تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار
الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه
اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى ان ان اريد
بالبيان مجرد اظهار الحق فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من
كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة
لبيان الحكم ابتداء اقول يؤيد شرط السبق ان الاول قول فخر
الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب

الحاقه

الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة
والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل
لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما
والا لخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير
فعل يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سيجيء ولهذا قلت
وهو اظهار المراد سواء كان بالفعل او القول او السكوت لا يقال
يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمه لانا نقول دفع احتمال المجاز
او الخصوص اظهار المراد مما اقتضاه الفظ بعد سبقها اي كلام او
فعل له اي للبيان تعلق ما به اي بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ
وبيان الضرورة بانواعها قولا كان ذلك البيان او فعلا ولما كان كون
القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل
على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال لبيانه عم الصلوة
والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال
وقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا مناسككم دليل بيانية
اي بيان الفعل له ان البيان ولامامة جبرائيل عم فانه عم بين مواقيت
مواقيت الصلوة للنبي عم بالفعل حيث امه في البيت في اليومين
ولما سئل عم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين
فبين له المواقيت بالفعل ولان البيان عبارة عن اظهار المراد و
لا شك ان الفعل ادل من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية
لا يجري فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان
فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه عم امر اصحابه
بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوا حلق بنفسه حلقوا

عن صفة الصلوة وكيفيتها م

في الحال فدل ان الفعل ادل قيل الفعل لا يكون بيانا لانه يطول ان يكون
اطول من القول فيتأخر البيان لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان
تعجيله وانه غير جائز قلنا لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ قد
يطول البيان به اي بالقول طولا اكثر مما ادى من الطول الذي
يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانهما لو ثبت بالقول ربما
استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل
اطول من القول فلا تأخر اي لا نسلم لزوم تأخير البيان للشروع
فيه اي في الفعل بعد الامكان يعني تأخير البيان انما يلزم اذا
لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه و
اشتغل به الا انه استدعى زمانا طال ومثله لا يعد تأخيرا
كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في سيره
شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا له
بالفور ولو سلم لزوم تأخير البيان لكن ليس بممتنع مطلقا بل اذا
لم يتضمن غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه فلايثار
اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على
ان تأخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة
ولا شك انه لم يتأخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجيء توضيحه
ان شاء الله تع واذا ورد اي قول وفعل صالحان للبيان بعد مجمل
يحتاج الى البيان فان اتفقا كما طاف عم بعد نزول اية الحج
طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخ اما ان يعرف ان
السابق او يجهل فان عرف السابق من القول او الفعل فهو
البيان لحصوله به واللاحق تأكيد للسابق وان جهل السابق
فاحدهما اي فالبيان احدهما من غير تعيين وان اختلفا ان القول

والفعل

والفعل كما طاف بعد نزول الاية طوافين وامر بطواف واحد فالقول
اي فالبيان هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول على الفعل اولا
والفعل ندب له للنبي عم اي فعله على طريق الندب له او واجب عليه
على وجه يخصه ولا يسري وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال
بالدليلين اولى من اعمال احدهما وهو اي البيان على ما اختاره
المحققون خمسة بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة
واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص
والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب
الضرورة ووجه الضبط اما البيان اما بالمنطوق او غيره والثاني
بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له
كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني
بيان تغيير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني
اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما
فالثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فالقول يشمل الحصر بيان
مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد
بالتفسير معنى اعم تأمل في المفتاح يدخل البيان الغير الشافي
في بيان التفسير الاول بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع
احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تع ولا طائر
يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد
طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص ان
كان المؤكد عاما نحو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص
واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لا احتمل الاجتماع والافتراق

كان قوله اجمعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونهم متفرقا فقرر بلفظ
اجمعون ان الحقيقة مراده لان التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع
للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال
عنيت المعنى الشرعي والثاني تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من
المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص المشايخ المجمل و
المشترك بالذكر تسامح كبيان النبي ع م قوله تع اقيموا الصلوة الاية
بالقول والفعل وبيانه ع م قوله تع واتوا الزكوة بقوله ع م هاتوا
ربع عشر اموالكم وبيانه ع م مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في
قوله تع السارق والسارقة الاية بقوله ع م لا قطع في اقل من عشرة
دراهم ويقطع يد سارق وراء صفوان من الزند وكبيان الم
الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير
اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني
فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى
يكون الواقع بها باينا والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب
الصدر اي صدر الكلام باظهار المراد من ذلك الصدر وهو
حقيقة بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فيوجب
ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا
لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتفسير
عند الشافعي وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان
تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعي فان المحققين عنهم على ان الاستثناء
تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو
عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان
وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال

الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر
المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ
فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير
من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير
كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريق اخر كما سيجيء واما
النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا
لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فيسمى بيان تبديل للجهتين
والصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال الملحق
بها والغاية نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل
البعض نحو ولله على الناس حج البيت الاية فيخرج غير المستطيع
واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها
والا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون
مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان
كلمت فلانا ان شاء الله تع فان عطف الشرطية على الاولى بعد
ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الا
الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع ويجوز تاخير بيان التقرير
والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير
فان تاخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن
وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المح وما روي
عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخيطين قبل
نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت
الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره عن وقت الخطاب فقيل
يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظ اذا اريد به

غيره لان المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص او يخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا لنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عم من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح والايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقا ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التغيير معنى التغيير بلا اولى ولنا في امتناعه في التغيير قوله عم فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيا لما اوجب النبي عم التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي فان عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدل بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة الاية يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عم فاسلك من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله فانه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله الاية فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم الحسنى يعني عزيرا والمسيح والملائكة

وجب

وجب رد هذه الوجوه واشار الى رد الاول بقوله وبيان البقرة تقييد للمطلق لا التخصيص للعام وفيه الكلام فيكون نسخا لما سيأتي ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل اهل ايمانه ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من الاية منقطعا ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرينة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا من الاية لان الاستثناء يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي ومعنى قوله انه ليس من اهلك اي ليس من الاهل الذي لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله وما في قوله تعالى انكم وما تعبدون لم يتناول لعيسى وعزير والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز والتغليب لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم الاية لانهم يعني ابن نوح وعيسى وعزير والملائكة خصوا تخصيصا متراخيا حتى يلزم جواز تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير واما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله لم يقل بعض افراده ليتناول الجمع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق في بحث العام والمراد ههنا تعريفه مستقل خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما فانه شيئا منها ليس تخصيصا في اصطلاحنا موصول للعام في النزول والورود حقيقة وهو ظاهر وحكما للجهل بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام خرج به المفصول المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل

وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جاز به
لخروج الواجب عن نحو الله خالق كل شيء لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته
فان قيل البيان متوقف والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به
لجاز النسخ ايضا وهو ممتنع بالاجماع قلنا الواجب تأخر صفة مبينة لا
ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد
الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن
الخطاب ويجوز التخصيص بالعادة يعني ان العادة اذا اختصت
بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصص به استحسانا
نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق
ويكبس في التنانير وقيل تخصص وهو القياس لان الحقيقة
اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمراد به ما يسبق الى الافهام وذا
هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام ويجوز ايضا بنقصان بعض
الافراد فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع
على المكاتب او زيادته كالفاكهة لا يقع على العنب لا القياس يعني
لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل
تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام
بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشعر به في بيان عدم دخول
بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض وجه
آخر كما مر والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه و
لا الاجماع لانه زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخي وان وقع
ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة مجوزه
ويجوز التخصيص بالكتاب له اي للكتاب خلافا للبعض لكن عند القاضي
ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه نسخه العام

ولوجهل

ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر
وكذا عندنا لكن اذا اتصل المخصص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى
العام في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند
الشافعي ومالك تخصصه الخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ ويجوز
التخصيص بالكتاب للسنة كقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
شيء والسنة من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بها اي بالسنة
لهما اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كان
السنة متواترة او مشهورة وعلم المخصص بعام الكتاب او جهل التاريخ
لانه يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر لانه لا يعارض
عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها نسخها
العام واذا علم تأخرها فتنسخ العام في قدر ما يتناوله واما التخصيص
بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب واعلم ان السنة كما سيأتي ان
شاء الله تعالى يتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص
بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال بالصوم
بعد نهي الناس عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف
مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة واما الاستثناء فلفظ
الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان
كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع ولما قسم الى قسمين فقيل
المتصل ان منع ذلك الاستثناء بعض ما يتناوله صدر الكلام احترز عن
الاستثناء المستغرق عن دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق
بمنع في حكمه اي حكم صدر الكلام وانما قال انه منع ولم يقل انه اخرج
كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل
فيه حتى يخرج به وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه منه

اللفظ فلا اخراج لان التناول باقٍ بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول
فالتصريح به اولى والباء في بالا واخواتها متعلق بمنع وهو احتراز عن
سائر انواع قصر العام على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة والغاية و
نحو ذلك فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلاً
صحيح عند ابي ح وابي يوسف رحمهما الله ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى
منه ولم يتناوله الصدر الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنها استحسنا
وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها
تثبت في الذمة ثمنا والعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك
وهو اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني ان استخراج
صورة وبيان معنوي اذ المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسون سنة وسقوط الحكم
بالمعارضة ولو بوجه على انشائي فلا يتصور في الاخبار عن الخارج لا سيما
عن الماضي وفي العد دكقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فمعناه
ليس له ذلك عمدا لا انه له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التحري ولذا وجب
الكفارة والشافعي حمله على المنقطع قلنا لا نم صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل
المتصل ولا مقتضي للعدول عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية
قلنا هو شاهد لا مثال قال الشافعي الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
بالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد
التوحيد ولو من الدهري ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا يوجد
في نفي الاله سواه تعالى اذا لم يحكم بثبوته وللاجماع عليه اي على انه من نفي اثبات
وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد
النفي بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه وبه يندفع
ما قيل ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان

الممكن

الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل الامكان اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة
وقلنا في الجواب عن الثاني مرادهم اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم
الاستثناء من النفي اثبات عدم النفي وبالعكس اي مرادهم بالنفي
في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا للخاص على
العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما فعارض من ذلك الاجماع
بمثله اي باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق
بينهما ان تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام
لعدم ذكرها قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للموجود بالعدم و
بالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق
المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها وشرطه اي الاستثناء
ان يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف
لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي ولذا اي اشتراط كونه مما
اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف رحمه الله استثناء الاقرار في
التوكيل بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار على ان لا يقر
عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه
من الخصومة ولذلك يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا
يصح استثناؤه فجوزه محمد رحمه الله اما اتينا وقلنا اياه بعموم المجاز و
هو الجواب مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء
تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما اللعل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار
مسالمة لا يتناولها الخصومة فيصح بيانا تغيير وصلا وفصلا وعلى
هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار يعني انه على الخلاف
ايضا لكنه على الطريق الاول لمحمد لانه مجاز شامل لهما لا يعين شيء منهما
فصح استثناء احدهما الا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه

ولا يصح عند ابي يوسف رحمه الله الا للقليل الاقرار بل لان الايجاد عين الخصومة
فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي في الاصح احترز به عما قيل
لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه و
لا تبع مع عدم المتبوع ويستثنى الاكثر من الباقي نحو انت طالق ثلثا
الا ثنتين خلافا لابي يوسف رحمه الله هو يقول ان الاستثناء بيان
فان من قال جاءني القوم الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار
وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق
لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء
المستثنى شيء يصير متكلما به لا الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو
عبيدي كذا الا عبيدي او بالمساوي مفهوما نحو اماءي كذا الا مملوكاتي
فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق
شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقي فبقي الكلام الاول كما كان
واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلانا و
فلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض
الافراد الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة نحو له علي
ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة لوقوع الا اثنين في درجة
الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة وهي في درجة النفي لكونها في
محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين
اذا استثني من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان فتجمعهما مع
الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا تعقب الاستثناء الجمل
المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها
متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى قبلها
متيقن والارتفاع بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة

[right margin: او تقدير الصرف الى الاخيرة وتقدير الصرف الى الجميع م]

فقط

فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة
ينصرف بالاتفاق فكذا هذا قلنا لانم المساواة مطلقا لجواز ان يكون
للاستقلال دخل فمنع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تع الا الذين
تابوا منصرف عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى ان
فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم بل رد ها من
تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادتهم ابدا حتى
ان التائب تقبل شهادته عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك
اي لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بتغيير
بعد التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين الموقوف
الا في بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات نحو ما جاءني القوم الا حمارا او
الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص
وما نفع الا ما ضر بخلاف نحو ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود
واما التعليق فيمنع العلية ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا
انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط
مثلا ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا المنع العلية
لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكور دونه حتى ان
المعتبر من الحكم هو ما بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون
الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا
على العلة يمنعها عن اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا
لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي ثلثة امور الاهلية و
المحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية
لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال

[left margin: او بين الجمع بحرف الجمع وبين الجمع بلفظ الجمع م]

بالمحلف ان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية
انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والحلال التعليل
جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو
علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء
الله واذا كان التعليق مانعا للعلية في زمان وجود العلة هو زمان
وجود الشرط لان المانع ح ينتفي فجاز اي اذا كان زمان العلة هو
زمان الشرط جاز التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات
كالطلاق والعتاق ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجتك امرأة فكذا او بان قال
لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا
لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود
العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة مع
زوال مانعها وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لولا
التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق
يمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه يمنعه عن الثبوت فظهر اثر
التعليق في منع الحكم لا العلة بمنزلة شرط الخيار فانه ينعقد السبب
ويتراخى الحكم الى الوقت المعين فلا يمنع السبب عن الانعقاد
وانما يؤخر الحكم فقط في البيع والاضافة الى الزمان فانه قال انت
طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الى الغد ونظيره التعليق الحسي
فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط
قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة
وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجود اللفظ واما شرط
الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل

التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع
معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن له الخبرة
لم فكان ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا
على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب لكان داخلا على السبب والحكم
جميعا ودخوله على الحكم اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق و
العتاق ونحوها فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات
والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم من السبب
ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت
الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة
من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع فاذا لم يكن مانعا للعلية
في زمانها اي العلة زمان التعليق فلم يجز اذا كان زمانها زمان
التعليق لم يجز التعليق بالملك لان وجود الملك عند وجود
العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك
لم يصح التصرف ومبناه اي مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية ان
المعلق بالشرط عندنا هو الايقاع اي ايقاع الطلاق والعتاق
ونحوها واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط
المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة والمعلق عنده الوقوع اي وقوع
الطلاق والعتاق ونحوها واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع
من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يحنث
لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة له
لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء
وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول
صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان

الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان
الجزاء ان كان خبراً فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند
اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء لشيء
وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء ولا
من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتداء والخبر قد رد بان
ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف
وهو بصدد مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف
وقد صرح النحويون بان كلم المجازات تدل على سببية الاول ومسببية
الثاني وفيه اشارة ان الحق هو الارتباط بين الشرط والجزاء
وذكر مشية من لا يظهر مشيته نحو ان شاء الله وان شاء الملك
وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال الحكم الكلام عند ابي يوسف فانه
قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه دفع الحكم و
اعدامه على خلاف في سائر التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداماً للحال ولكن عرضية الوجود ثابتة عند وجود الشرط وهذ
للطريق للموقوف على هذه المشية فيكون التعليق بها اعداماً للحكم
الكلام اصلا وذكر مشية من لا يظهر مشيته تعليق لحكم الكلام
عند محمد نظراً الى صيغة الشرط ويروى العكس ايضا وثمرة
الخلاف فيظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشية فقال ان شاء
الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه
ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند
من قال بالتعليق يقع لان التعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر
حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا
قال ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء

الله فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل
بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغي ان يظهر فيما اذا ذكرت
المشية مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف
وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي
ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا يصح
واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكر او لا عطف بينهما يقدم ان
الشرط المؤخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء له سواء تأخر الجزاء
عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حرة
فشرط العتق وجود الكلام اولاً حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل
اولاً ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطاً واحداً لعدم
حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف
الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الاخر لان الشرط الاول ح يلغو
ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير
فالشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء
للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال
ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حرة فكان الكلام شرط
انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولاً
انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول
اولاً فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او
تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حرة ان دخلت الدار
ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حرة ان دخلت الدار
فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس
ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللهما

الشرطين الجزاء اى دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا
للانعقاد اى لانعقاد اليمين وكان الشرط الثانى شرطا للانحلال
اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امراة فهى كذا ان كلمت فلانا
فتزوج امراة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام
لا التى بعده لان الشرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا
للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا لان الكلام التام المستقل انعقد
بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام
شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتى
تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتى
تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق واذا تعقب
الشرط الجمل المتعاطفة اى جاء بعدها نحو هذه حرة وهذه طالق
وعلى حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لان حق الشرط التقدم
كما هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة
من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فتكون فى حكمها
فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان
حقه التأخير واذا تقدمها اى الشرط الجمل المتعاطفة تتعلق اى
تلك الجمل به اى بالشرط اى للمشاركة المذكورة واذا توسطت الجمل
المتعاطفة بينها اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق
وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا نية له تضم الجملة الوسطى
الى الجملة الاولى فى التعليق بالشرط الاول لان الاصل التقديم الشرط
على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف
الجزاء الثالث لانه فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء
لا اذا قدم الاول اى اول الجملة الواقعة جزاء عليه على الشرط يعنى

اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار
فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم
ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط
المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم
والتأخير واضمار الفعل فيجعل كأنه قال امرأته طالق ان كلم فلانا و
عنده حر ان كلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير يبقى نظم
الكلام ويستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فانه
هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم
الكلام والرابع بيان ضرورة اى بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل
اضافة الحكم الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضع له اى للتوضيح
منه ما هو فى حكم المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تع وورثه ابواه
فلامه الثلث فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الاخر
بالضرورة ومنه السكوت لدى الحاجة الى البيان بان يدل عليه اى على
كون السكوت بيان حال المتكلم الذى من شانه التكلم فى الحادثة لانه
للتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه كسكوت الشارع عن تغيير
ما يعاينه من قول او فعل ولم يسبق تحريم فانه يدل على جواز ذلك
القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان
الناس يتعاملونها ومأكل ومشارب كانوا يستمرون على
مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز
من النبى عم ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن
تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا
على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق و
سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى زوجته اى المغرور

اى صورة المتوسط م

روي ان رجلاً من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولاداً
ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها و
قضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا
عن ضمان منافعها او منفعة الولد محل ذلك محل الاجماع على ان المنافع
لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع
موضع الحاجة لان المستحق جاء طالباً لحكم الحادثة وهو جاهل بما
هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر البالغة فانه جعل بياناً لها
للاجازة لا لعلها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وسكوت
الناكل فانه جعل بياناً لثبوت الحق عليه واقراراً به لحال في الناكل و
هي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك
الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا
كان محقاً للامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة
الا ان يكون المدعي محقاً في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة
بعد علمه بالبيع فانه جعل بياناً للتسليم لحال في التشفيع وهي
ان العادة تقتضي من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف
وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول و
التسليم وسكوت المولى حين راى تجارة عبده فانه ايضاً جعل بياناً
للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضاً تقتضي بان لا يرضى بتصرف
عبده حين يرى يظهر النهي ويرده عليه فلما ترك التعرض علم انه راضي
بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى
على ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له علي مائة
ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر جعل العطف بياناً للمائة
وعند الشافعي المائة مجمل عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة

لان

لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا
استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وجعله
عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن
ذكره في العربية ويعد تكراراً او كذا مائة ودرهم وعطف على عدد
اذا كان مقداراً لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف له علي مائة وثوب فضلاً عن نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة
فيها ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل الا
بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف
عليه اذا صلحا كما في المقدار وبيان تبديل وهو النسخ ولا بد من الكلام
الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ
ففيه مباحث الاول في تعريفه وهو لغة التبديل واصطلاحاً ان يدل
على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً
وتقرير تخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الا
الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب
بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المراد تعريف النسخ المتعلق
بالاحكام اللهم الا ان يدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في
الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كما
بالموت والجنون عمله متراخ خرج به التخصيص والاستثناء ونحو
ذلك لانه رفع مطلقاً والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى
من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان
صدق كل منهما باعتبار دون اخر فانه بيان محض في علم الله تعالى للتعلق
باسم الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاق الظن في البقاء المبحث
الثاني في جوازه وهو جائز عقلاً اما اذا لم يعتبر مصالح العباد

فان الله غنى عن العالمين فظ لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل
عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فالجواز لاختلاف
المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القديم به وان كان غنيا عنها كاستعمال
الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء في الاحياء
الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا
فى زمن آدم عم ثم نسخ فى سائر الشرايع ولان الختان كان جائزا فى شرع
ابراهيم عم ثم وجب فى شريعة موسى عم ولان الجمع بين الاختين كان
جائزا فى شرع يعقوب عم ثم حرم فى سائر الشرايع فان قيل كل منهما رفع
للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا
سدى فى زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت
احكاما شرعية خلافا لغير العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقة
عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بدا
او لا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة
تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم
بها اخترنا ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عم ان
لا نسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
السموات والارض قلنا لانم انه قوله وانه متواتر ولانم انه ثابت فى
التورية النازلة على موسى عم وثبوته فيما فى يدهم لا يكون حجة لانه
محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على
النبى عم ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على ان
انتفاء الملزوم فهو واقع لما سبق فى الجواز نقلا خلافا لابى مسلم
الاصفهانى ولم يرد بانكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن
مسلم فكيف عن ابى مسلم وذلك لان الظ منه ان مراده الاول اطلاق

لفظ

لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تع ما ننسخ من آية والثاني
انكار ارتفاع الشرايع السالفة بشريعة محمد عم وهو ايضا باطل او
ان الشريعة المتقدمة متوقفة الى ورود الشريعة المتأخرة انه ثبت فى القرآن
ان موسى وعيسى عليهما السلام مبشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا قلنا
لانم ان البشارة والايجاب تقتضيان توقيت احكامها لاحتمال ان يكون
الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فى
اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون
نسخا ولو فى مثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان
مطلقا فرفع وفى عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى البحث الثاني فى
محل النسخ ومحله حكم احترز عن الاخبار عن الامور الماضية او
الواقعة فى الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب او جهل بخلاف
الاخبار عن حل الشئ وحرمته مثل هذا حرام وذاك حلال شرعى
خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعى خرج به
الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقايد لم يلحقه اى ذلك الحكم توقيت
اى تعيين من الوقت ولا تابيد اى دوام الحكم ما دامت دار التكليف
ولهذا كان التقييد بقوله يوم القيمة تابيدا لا توقيتا قيدا لحكم صفة
توقيت وتابيد نصا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لا يجوز
اتفاقا واختلف فى غيره وهو ما ان الاول ان لا يكون التوقيت والتابيد
قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل
يدل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها
الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على
جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد و

مراد ابى مسلم

والوصية للوالدين منسوخ

الشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون التابيد والتوقيت قيدين للحكم ظاهراً لا نقاخو الصوم يجب ابداً فان الفعل اصل في العمل والمختار التنانع اعمال الثاني فيكون ابداً قيداً ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظا من اعمال الابعد الا عندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينا في عدم ابدية التكليف به بخصوصه غداً فات قبله او نسخ اليوم وللمتاخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما او على وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم للملزوم فيكون مبطلاً لنصوصية التأبيد كما في تأبيد الوجوب بعينه

المبحث الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعاً ولا يكفي ما يسع جزءه منه فكل النسخ قبل دخول وقته او بعده او قبل مضي ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصوداً تارةً كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نقا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداءً لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا عقد النبي عم وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى

لثبوته

لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم

المبحث الخامس في الناسخ ويجري النسخ بين الكتاب والسنة يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث والثاني نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول مظنة للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه والثاني انه تع قال ما ننسخ من آية الآية والسنة دونه وليست من لدنه تع والثالث انه عم قال يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تع قال قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي الاية فلو نسخ لبدله والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل جهلا وعن الثاني ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته فحق المكلف عملا او ثوابا كسورة الاخلاص تعدله ثلث القران ولا شك ان السنة ايضا من لدنه تع لانه عم لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم يُنبّه على الخطاء وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله تع فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد كعدم قوته على المعارضة فان علم فان تقدم على

على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده تع وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عم وعلى الثاني بوجهين الاول انه معطعن للطاعن كما سبق والثاني انه تع قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون ما به دافعا والجواب عن الاول ما سبق في الاول عن اول الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ فلو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبي عم مبين في الجملة فلا ينافي كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد النبي عم لكفايته في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع وكذا القياس يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا ناسخ بعده عم كما سبق والعبرة في عهده بالنص وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تع نات بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة لا ينسخ المتواتر كتابا كان او سنة بالاحاد لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس

بالدليل

بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عم ذلك فقيل لافادته القطع بالقران فان النداء منادية عم بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ في بقائه على الحيوة وهو ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان وينسخ المتواتر بالمشهور لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالاحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله شرط التواتر ويجوز في المتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ الثابت بالدلالة اي دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف في نسخ احدهما بدون الاخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بلا اخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزوم كتحريم التافيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية في الدلالة والفهم لا في ذات الحكم والمرفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار جواز نسخ الاصل بدونه اي بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم له كتحريم التافيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب انتفاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع يعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متاخر عن نص قابل للمنسوخية وتنصيص الرسول بناسخية صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم الحديث او تنصيص الصحابة خلافا للمنفي في التمسك بالاثر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف اي الحكم هو التوقف لا التخيير كما ظن لان فيه رفع حكمها واحدها حق قطعا البحث السادس في المنسوخ

والمنسوخ منه اي من الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منهما معاً كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تع ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما اي التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى الحكم فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب ههنا في الابتداء لا بقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء ولنا اولاً جوازه من حيث ان للنظم احكاماً مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز انتفائها نسخاً كسائر المتباينة وثانياً وقوعه فالتلاوة فقط كما روي عن عمر رضي الله انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله والله يريد بهما عرفاً المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان وامساكهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخاً للحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاولى وكذا ان لم يكن الزيادة متأخرة بقدر ما يعقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارناً للجلد واختلفوا في هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل بمعنى

الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحداً فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعدما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هو بيان محض لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل له فكيف يتحدان فهي في حقوق الله كزيادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفاً وخمسمائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمسمائة قلنا لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع الاجزاء في بعض الصور ورفع حرمة الترك في بعض آخر لا يكون تقريراً للاصل بل تبديلاً له فاذا كانت الزيادة نسخاً عندنا فلا يزاد بخبر الواحد والقياس المفيدين للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمانينة الظن خلافاً له اي للشافعي فانها لما كانت عنده بياناً محضاً جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام فلا يزاد التغريب على الجلد والنية بقوله عم الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله به وبقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضاً ولا الولاء اي الموالاة في غسل

اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عم يوالى فى وضوئه
او بقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به على آية الوضوء
متعلق بلا يزاد وهى قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا الاية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى
معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز
على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليها رفع الحكم الاطلاق
بخبر الواحد نوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت
عنه واجيب بان النية انما ثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها
اذ هو القصد لغة والنية هى القصد فاعترض بانه انما يستقيم
لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن
القصد المقيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له
على الخاص فكيف يستفاد منه اقول الجواب ان الاصل فى الشروط ان
المامور بها ان لا يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها
بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها كالوضوء وقد يلاحظ
فيها جهة كونها مامورا اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية
والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة على تلك
الجهة لم تشترط النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع
التيمم جزاء للشرط فى قوله تع وان كنتم مرضى او على سفر الى قوله فتيمموا الاية
علم انه من ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد فيرجح جانب
كونه مامورا به بالضرورة فاشترط فيها النية بهذه القرينة ضرورة
وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتامل فانه
دقيق وبالقبول حقيق ولا بزيادة الطهارة من الحديث على وجه يكون
فرضا كما قال الشافعى بقوله عم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى

أباح فيه الكلام على آية الطواف وهى قوله فليطوفوا بالبيت الاية فان الطواف
لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى
جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم
الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل
لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط واشترط
فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتبر به حتى
ينتهى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف منكوسا
واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب الا نم
انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبتدأ فباخبار مشهورة يجوز
بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن
النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا
لهذا ينجبر بالدم بلا اعادة انجبار الصلوة بالسجدة ولو سلم ففى
حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلانه باب التفعل
للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق بجميع الاشواط سبعة
بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله
تع وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية
والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال و
اما الثانى فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعيينها الواجب شرعا تماما منه
فالمراد حركة اعتبر تعيين مبتدائها شرعا وهو غير معلوم فالتحق
خبر الابتداء بيانا له فليتامل ولا الفاتحة ولا التعديل اى تعديل
الاركان الصلوة على الصلوة كما ذهب الى الاول الشافعى بقوله عم
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف رحمه الله
بقوله عم لاعرابى اخف فى صلوته قم فصل فانك لم تصل فرضا

اى اعادة الطواف م

بالبدنة م

حالمن ظلما ذكر من النية الى التعديل لم يقل على آية الصلوة لانها مجملة
بخبر الواحد متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة
فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا انكم
زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا انما لم يثبت الفرضية
لانها لا يثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه
بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن ان يزاد
به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل
فليس بالزيادة التى يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء
الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم بالنسخ بل قلنا انه
بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ و
هذا لا يتصور فى الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين
فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى آثم المتوضئ كتاركهما لانه ما يسقط
كله بل اثم لسقوط الغير الذى به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى
انه آثم المصلى لتركه مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة
واقتضى لسهوه جائز وان اريد بمعنى الاساءة فذا بالسنة كما
جاء الوعيد على النقص عن الثلث وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله
لم يجعل فى الوضوء واجبا **الركن الثانى فيما يختص بالسنة** لما
فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع فى المباحث
المختصة بالسنة وهى اى السنة ما صدر عن النبى عم من قول
ويختص بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية
او فعل عطف على قول وهو الفعل او تقرير وهو ان يرى فعلا
او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه
ولما كان صدور السنة عنه عم بطريق الوحى احتيج الى بيان

اى القول المنسوب الى النبى عليه السلام صح

اولا

اولا فقيل الوحى فحقه عم نوعان الاول ظاهر وهو على ثلثة
اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبى عم من ملك بتيقنه
اى يعلم ذلك الملك يقينا مبلغا من جانب الحق تع وتقدس وهو
ما انزل عليه بلسان الروح الامين عم كالقرآن والثانى ما اشار اليه
او وضح له اى للرسول باشارته اى باشارة الملك بلا كلام منه
كما قال عم ان روح القدس نفث فى روعى فقال ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله او لاح لقلبه يقينا بالهام
الله تع قيل هو المراد بقوله تع ان يكلمه الله الا وحيا اى الهاما بان اراه
الله تع بنوره كما قال تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل من
اقسام الثلثة منه اى من النبى عم حجة على الكل من امته يجب
عليهم اتباعه بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع
الثانى باطن وهو ينال بالاجتهاد والتأمل فى حكم النص ومنعه
بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا
عن الوحى بالنص والمفهوم من الوحى ما القى الله تع اليه بلسان
الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا
عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبى عم لوجود
الوحى القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز
المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل
بالاجماع والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه
بالقرآن عن الهوى ما القرآن الا وحى بوحيه الله تع اليه سلمنا شموله
لغيره ولكن اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد
ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لانه حكمه بالاجتهاد
لا يكون وحيا بل ثابتا بما ثبت بالوحى فالصواب الاقتصار

كلام صح

على المنع وعن الثانى اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على
مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وعن
الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم
تجز وجوزه آخرون مطلقا كمالك والشافعى وعامة اهل الحديث
وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول
ان الاجتهاد واجب عليه عم لدخوله فى عموم فاعتبروا والثانى
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عم حيث روى
ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عم فحكم
بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث
ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب
الشاة يقومون عليه حتى تعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادّونه
فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا
وقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عم عالم بعلل
النصوص وكل من هو عالم بما يلزم العلة فصورة الفرع الذى
يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والرابع انه عم شاور
اصحابه فى اكثر من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون
ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لتطييب
قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا
وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم
النص فبرأيه عم اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على
الجواز فى الجملة ونحن نقول به كما سيأتى تحقيقه لا مطلقا و
النزاع فيه والمختار عندنا انه عم ينتظر الاول يعنى ينتظر الوحى الى

وقع من غيره ص

قد رما

قدر ما يرجو نزوله ثم اى بعدما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو
نزوله وخاف الفوت فى الحادثة يعمل بالثانى يعنى الاجتهاد لان الاول
اصل فى حقه عم والثانى خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن
الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم ما لم
يقطع رجاءه من الماء والاول يعنى الوحى الظاهر اولى لاحتمال
الثانى يعنى الاجتهاد الخطاء وان لم يقرر عليه القائلون بجواز
الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده فمنهم من
لم يجوز لانا امرنا باتباعه عم فى الاحكام فلو جاز الخطاء عليه
لكنا مامورين بالاتباع فى الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق
على الخطاء لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تع عفا
الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاء فى الاذن لهم لكنه
لا يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه عليه فى الحال لما ذكرنا انه
يؤدى الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير ما قيل
هذا منقوض يوجب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقررهم
على الخطاء على انا لا نم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع
العمل بالاجتهاد الذى هو الصواب عملا كما هو مذهب المخطئة
او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار اى استمرار
الرسول عم على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه دليل
الاصابة فى اجتهاده يقينا فانه لو اخطاء لنبه عليه فاذا لم ينبه
علم انه صواب فلا يجوز مخالفته اى مخالفة الامة اجتهاده
بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز كونه خطاء جاز مخالفته

فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبى عم اخبارا
كان او انشاء وفيه ابحاث البحث الاول فى كيفية اتصاله اى

القول بالنبي عم وهو اى اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما كاملا ان كانت
الرواة لذلك القول فى كل قرن من القرون المعتبرة وهى القرون الاول
والثانى والثالث قوما لا يجوز العقل تواطئهم اى توافقهم على الكذب
عادة وان جوزته نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس
لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم
عدالتهم ولا لتباين اماكنهم لحصول العلم الضرورى وان كان البعض
مقلدا او ظانا او مجازفا او عند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة
عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم ويسمى
هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر كتتابع رواة واحدا بعد واحد
وهو اى المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرآن
والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة
ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو
انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو دينه
ودنياه واهله واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان بالضرورة لانه
يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه لمن لا يتاتى منه النظر
والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى وابى الحسين البصرى وامام الحرمين
لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن
محسوس وكذا ما هو كذلك فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم
لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين والجواب عن الاول
ان اللازم الاحتياج كما فى قضايا قياساتها معها وعن الثانى انا لا نسلم ان
العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشئ بصفته
ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط
الملزوم واما فيه اى فى ذلك الاتصال شبهة صورة ان كانت الرواة

كذلك

كذلك اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرن الثانى
وهو زمان التابعين والقرن الثالث هو زمان تبع التابعين لا فى
القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث
بالقبول ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو
اى المشهور يفيد طمانينة الظن وهى زيادة توطين وتسكين
يحصل للنفس على ما ادركته فان المدرك يقينيا فاطمينانها
زيادة اليقين وكماله لما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما
يشاهدها واليه الاشارة بقوله تع حكاية عن ابراهيم عم ولكن
ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث
يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون
النفس عن الاضطراب الناشى عن ملاحظة كونه احاد الاصل
بسبب الشهرة الحاصلة فلا يكفر جاحده بل يضلل واما فيه
شبهة صورة ومعنى ان لم تكن الرواة كذلك اى لا يجوز العقل
تواطئهم على الكذب فى القرنين الاخيرين ويسمى هذا
القسم فى الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد ما
لم يتواتر او يشتهر وهو اى خبر الواحد يوجب العلم وغلبة
الظن بشرائط معتبرة فى الناقل والمنقول وسيأتى بيانها
بالكتاب وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وله توجيهان الاول ان امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو
الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا
يتضمن الامر فلولا افادته العلم لم يكن الامر مفيدا والطائفة

يتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني
الثاني ان لعل للترجي وهو على الله تع محال فيحمل على لازمه وهو ال
الطلب الجازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب
العمل والسنة فانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق
لتبليغ وايجاب قبولها على الانام وانه عم قبل خبر بريرة في
الهدايا وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام سلمة
في الهدايا وقول الرسول في هدايا الملوك على ايديهم وغير
ذلك والاجماع فان الصحابة والتابعين استدلوا وعملوا به في وقايع
لاتحصى وشاع ذلك ولم ينكره ذلك ويوجب العلم العادي بـ
باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر
القدر المشترك لا باخبار الاحاد حتى يدور والمعقول فان
الشهادة مع انها مظنة للتهم بالتجاذب والتباغض وليست
اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل
حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواة اولى
وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواة
وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه
وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى
اذ لا شبهة في الاصل ههنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب
العمل ايضا اعلم ان ظ قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ان
يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة
الى انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم وقيل
يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لا نسلم استلزام
العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم

للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
جازما كان اوغير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون
في الاية بتلك المعنى البحث الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد
واحد منها لا يقبل روايته وهي اربعة الاول العقل الكامل
وهو عقل البالغ على ما يأتي في بيان الاهلية ان شاء الله تع فلا
يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظ واما الصبي فانه وان
كان ضابطا كامل التمييز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه
والشرط الثاني الاسلام وهو تحقيق الايمان لما ان الايمان تصديق
الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر يثبت بين المسلمين وبتبعية
الابوين او الدار والثاني كامل ثبت بالبيان واعلاه البيان نص
تفصيلا بتصديق وتفاصيل جميع ما اتى به النبي عم والاقرار به
وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به عم بلا تفصيل ولا
عبرة للاول الا ان يظهر اعادته كما لقلوه بالجماعة للحديث ولذا
قال محمد رحه الله في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف
حين ادركت تبين من زوجها بل الثاني الظاهر فان اشتراط التفصيل
حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال وهو التصديق
بجميع ما جاء به النبي عم بالقلب والاقرار به اي باللسان ولو
اجمالا وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضي الكذب لانحرام
في جميع الاديان بل لان الكافر يسعى في هدم الدين تعصبا فيرد قوله
في اموره والشرط الثالث الضبط هو مجموع معان اربعة الاول
حق السماع اي استماع الكلام كما هو حقه ان للمتنوية فمن شئ
ثم التفهم بفهم المعنى للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى
بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط لان المعتبر في حقه

نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمق في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة والثالث حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع المراقبة اي الثابت على الحفظ الى حين الاداء فمن اذ دري نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روي بتوفيق الله تع لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرق الاصابة لا يترجح الا به فلا يطلق بصدق دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن فظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو الشرط ههنا ولذا لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس وباطنه ضبطه اي ضبط معنى الكلام فقها من حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل ولهذا اقتصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وحاصله كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة لا ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس لعدمه يدرك غايته والمعتبر ادني كماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم بمعصيته لان في اعتبار اجتنابات الكل سد باب العدالة الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل

الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا كخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود المبحث الثالث في بيان الراوي وهو ان عرف بالرواية وشهر بها فان كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله تع عليهم اجمعين يقبل الرواية منه مطلقا اي سواء وافق القياس او خالفه وروي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية الاصل او في الفرع مانع والا اي وان لم يكن فقيها كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فرد روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر يقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخ عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روي ابو هريرة رضي الله عنه انه عم قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم الاية وبه تقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عقد فوات العين

فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناءً على مخالفة للكتاب والسنة
والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحاً لكنه
بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاء لان
البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكاً للمشتري
فيثبت فيه الضمان بالمثل والقيمة قياساً على صورة العدوان
الصريح وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين فان لم يظهر
حديثه في السلف جاز العمل بها اي بروايته في القرون الثلثة
الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان بشهادة الرسول
عم ان وافقه اي رواية القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا
جوز ابو ح رحمه الله الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن الثالث لا بعدها
اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك
الرواية وان ظهر حديثه فيهم اي في السلف فان قبلوا منه اي
السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه او
لم يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في
موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف به
بالتقصير وكذا يقبل حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض
ورد البعض مع الثقات عنه لا مطلقا بل ان وافق حديثه
قياساً كحديث مَعقِل ابن سنان في بروع مات عنها هـ
هلال ابن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عم لها
مهر مثل نسائها فقبل ابن مسعود رضي الله عنه وقد روى
عنه الثقات كابن مسعود رضه الله عنه وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت منه
كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي

لمخالفة القياس عنده وان ردوا اي السلف روايته ان ردت روايته
كما ردت فاطمة بنت قيس انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى
وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين البحث الرابع في بيان الانقطاع اي
انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو نوعان الاول ظاهر
وهو الارسال وهو لغة التقبيل وفي اصطلاحنا ترك
الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك
التابعي الواسطة بينه وبين الرسول عم فان ترك الراوي واسطة
واحدة بين الراويين مثلا ان يقول من يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة
سموه منقطعا وان ترك اكثر من واسطة واحدة سموه
مُعضلاً والكل يسمى مرسلاً عندنا وهو اربعة اقسام
الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث مرسل
العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر و
يقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل مرسل
القرنين اي الثاني والثالث عندنا اما اولاً فلان الثقات من
التابعين ارسلوا وقُبِلَ منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال
البعض رد المرسل بدعة حدثت بعد المأتين واما ثانيا فلان
المروي عنه لو لم يكن عدلاً لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه
عن عدلٍ تدليساً واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثاً
فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب
فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى و
لذا قلنا انه فوق المسند خلافا للشافعي ويقول اولاً انه
بجهالة الصفة تمتنع صحة الرواية فبجهالة الذات اولى و

ثانياً لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثاً انه
لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعاً على العبث
وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بل
بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره وكذا قال حدثني
الثقة صحة روايته وعن الثاني انا نلتزمه في الثقة او لا نسلم
الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين او لجريان العادة
بالاسلام بلا رواية اصحاب الرواية لا بعدهما وعن الثالث
انا لا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح
واختلف المشايخ فيمن دونهما اي قبول مراسيل من دون
القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض
ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه
زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروي
الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن
والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر يقبل عند من يقبل
المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه رده بعضهم
لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل ولان
حقيقة الارسال يمنع القبول فشبهته تمنع ايضاً احتياطاً
وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند
ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال في الصحيح
وذلك مثل لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسنداً
وشعبة وسفيان الثوري مرسلاً والنوع الثاني باطني
واما بنقصان في الناقل لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث
الثاني واما بالمعارضة للاقوى اي يكون معارضاً للدليل الاقوى

منه

منه صريحاً كحديث اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس ان
الرسول عم لم يفرض نفقة لها ولا سكنى وقد طلقت ثلاثاً
للكتاب وهو قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم الاية
اما في السكنى فظ واما في النفقة فلان قوله تع من وجدكم
يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله انفقوا عليهن من
وجدكم قبل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع
فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ما لم
تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد
سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم حديث
المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة
حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور وهو
قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر اما لان القسمة
تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب
الحصر او تعارضاً لا صريحاً بل دلالة وهو فيما اذا اشتهر الحديث
بين الصحابة في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم
ما ثبت بحكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث
في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيادته وانقطاعه
وكونه معارضاً بما هو اقوى منه واذا اعرض عنه الصحابة
فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم
الى الرأي دليل انقطاع ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى
على الفطنة المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة
القوم ههنا البحث الخامس في الطعن اعلم ان الطعن اما
من المروي عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول

فلانكاره اما بالقول او بالفعل والاول بالنفي الجازم او
المتردد او بالتأويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية
او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل به وجه
واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او
يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما
لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن
يوصف بالنصيحة او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان
الاقسام واحكامها على التفصيل فقال وهو اي الطعن
اما من المروي عنه فنفيها اي نفي المروي عنه الرواية عنه وانكاره
لها صريحا جرح للحديث المروي لكذب احدهما قطعا احدهما
قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان
اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل
رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وتردد اي تردد المروي عنه
سواء نفى او يصرح عليه او قال لا ادري وتأويله للظاهر
يعني اذا روى عنه حديث ظ في معنى وقد اوله بحمله على خلاف ظاهره
كتخصيص العام وتقييد المطلق مختلف فيه اما الاول
فقال ابو يوسف تردده جرح واختاره الكرخي والشيخان
وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم
ليس بجرح ولا يمنع روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري
عن عروة رض عن عائشة انه عم قال ايما امرأة الحديث وقد تردد
فيه الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر مشايخنا
والشافعي الى ان العبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى
قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته

ولغيره اي تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه
مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات رد للباقي من المحتملات
لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا بقرينة معاينة وعمله اي المروي عنه
بعدها اي بعد الرواية بخلافها يقينا بان كان الحديث نصا في
معناه غير محتمل لما عمله جرح للمروي لانه محمول على وقوفه
على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا لسقطت
روايته ايضا لا عمله قبلها فانه عمله بخلاف ما روى قبل روايته
محمول على تركه ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا له
للظن به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ اي لم يعلم انه قبل
الرواية او بعدها فانه ايضا لا يكون جرحا لان حجية الحديث
لا تسقط بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل
بخلافه وقد مر حكمه والطعن اما من غيره اي من الغير المروي
عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه
فجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم
الوجوب او الانتساخ مثاله قوله عم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام اي حكم زنا غير المحصن بغير المحصنة وقوله عم
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الر
الراشدون لم يعملوا بها وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم
حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا
ان لا ينفي ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي
من عمر رضي الله عنه كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافي فيه
القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضي الله عنه عن قسمة سواد
العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمته حين لم يكن

حتماً فيتخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة وان احتمل
الخفاء فلا اى فلا يكون خرجاً لان النادر يحتمل الخفاء كحديث
زيد ابن خالد الجهني في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لا سيما
بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان الطاعن
من ائمة الحديث مجملة اى مجمل الطاعن ومبهمه نحو ان الحديث
غير ثابت او مجروح او متروك او رواية غير عدل لا يعتبر
لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لا سيما في القرون
الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة
وهو اضعف فقهاً اولى ومفسره بما اتفق على كونه جرحاً
شرعا والطاعن ناصح لا متعصب جرح والا فلا فلو فسر
بغير المتفق على كونه جرحاً شرعا بل مجتهد فيه لا يكون جرحاً
كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف
لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان
الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين في اهل السنة لا يسمع
البحث السادس في محل الخبر اى الحادثة التي ورد فيها
الخبر سواء كان خبراً عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد
ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت
باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين وهو محل الخبر اما
حقوق الله تع اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تع او
حقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثاني
اما فيه الزام محض او الزام فيه اصل او الزام من وجه دون وجه
فشرع في بيان اقسام الخبر واحكامها فقال فالعبادات
سواء كانت خالصة مقصودة كالصلوة والزكوة والحج

ونحو

ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة
كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على مؤنة او صدقة
الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد بالشرائط
السابقة واذا اعتبرت الشرائط فلا تقبل خبر الفاسق
والمستور فيها اى في العبادات لانتفاء بعض الشرائط
وان قبل خبرها في الديانات كالاخبار بطهارة الماء و
نجاسته بالتحري اى بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان
الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول
اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضراً عند الماء
فاشتراط العدالة المعرفة حال الماء حرج فلا يكون
خبرها ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به
بخلاف امر الاحاديث فان ناقلها هم العلماء الاتقياء
فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفاسق والمستور في
الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر
مطلقا اى في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية
وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات
روي عن ابي يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها الدالة
الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص
الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وذهب المتأخرون
واختاره الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل و
العقوبات تندرئ بالشبهات وانما ثبت بالبينة بالنص
على خلاف القياس ولا يقاس ثبوتها بحديث يرويه
الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي

كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما
حقوق العباد وهي باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة
فيما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما يشترط فيه
الولاية فلا يقبل فيه شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة
والعدد عند الامكان حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة
القابلة بشرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد
ولانه في معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
بجلال الفظ من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير
والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والرسالات
في الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك تثبت
بخبر الواحد ولا يشترط فيه الا التمييز فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة
اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور
غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه
الاشياء والعدول لا ينصبون دائما للمعاملات الخسيسة سيما
لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما غير
لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه
دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون وفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر
يشترط فيه بعد وجود ساير الشرائط اما العدد و
العدالة عنده اي عند ابي ح ان كان المخبر فضوليا والا اي
وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط

العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان
الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين
عملا بالشبهين وقالا هو اي القسم الثالث الذي فيه الزام
من وجه دون وجه كالثاني من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام
فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة
مشتركة قلنا فيه الفاء شبه الالزام البحث السابع في نفس
الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسل
فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد
بصدقه والايتمار به قال الله تع وما اتيكم الرسول فخذوه
الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه
اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان والثالث ما
يحتملهما اي الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الاخر
لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه و
عقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او
نقول يحتمل الصدق لانه مدلول الاصلي ويحتمل الكذب
احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى في حق
المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال
الله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الاية والرابع
ما يترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع للشرائط
المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله
ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق

ويحل العمل به لا عن اعتقاد بحقيقته قطعا والحق ههنا هذا
النوع ولوازمه ولهذا النوع اطراف ثلثة ولكل طرف عزيمة و
رخصة الطرف الاول طرف السماع وعزيمته ان تقرا على المحدث
فتقول اهو كما قرأت ويقول نعم او يقرا المحدث عليك والـ
الاول وهو ان يقرا على المحدث اولى عند الفقهاء خلافا
للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول عم وقال ابو ح كان ذلك
احق منه عم فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره عم فلا على
ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرا التلميذ
فالمحافظة من الطرفين واذا قرا الاستاذ لا يكون المحافظة الا
منه والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب من الحاضر
اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم
معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان ابن
فلان الى فلان ابن ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حد
حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث
ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الا
الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عني
فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكره فاذا
بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كان
كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عم
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا
باحدهما واما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء
والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا
للامر ورخصته اي رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع الاجازة

وهي ان يقول لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني
جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة وهي ان يعطي
الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي و
سماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا و
المناولة لتأكيد الاجازة لان تجردها غير معتبرة بخلاف تجرد
الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة والمجاز له
ان علم اي ما في الكتاب صحت الاجازة والا فلا يصح قيل فيه اي في
عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلاف لابي
يوسف رحمه الله كما لا خلاف في الكتاب الحكمي حيث لم يشترط
للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح
عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف رحمه الله
انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على
الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها
غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين و
مبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل
العلم والطرف الثاني طرف الضبط وعزيمته الحفظ اي حفظ
المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب
ابي ح رحمه الله في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته و
رخصته الكتابة فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء
خطه هو او رجل معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب
الآن عزيمة وان كان في اول الزمان رخصة والا اي وان لم يكن م
متذكرا فلا يكون حجة عند ابي ح اصلا فلا يعمل به راوي الحديث

ولا قاضٍ يجد في خريطته سجلاً مخطوطاً بخطه ولا شاهد
يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم
بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف رحمه الله الكتاب يقبل
في الحديث والسجل ان كان في يده للامن عن التزوير سواء كان
بخطه او بخط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير
متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية يؤدي الى تعطيل
الاحاديث واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز
ان يحفظ كل حادثة فلما كان في يده امن عن التزوير فيقبل والا
اي وان لم يكن في يده في السجل ولا يحل العمل به لان التزوير
فيه غالب ولا الصك في يد الخصم لغلبة التزوير ايضا حتى اذا
كان في يد الشاهد تقبل بل تقبل في الحديث اذا عرف اي كان
خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه
من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره ومحمد
وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبل في صك معلوم اي جوز العمل
به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه
شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس والطرف الثاني
طرف الاداء وعزيمة النقل اي نقل المسموع باللفظ من غير تغيير
فيه ورخصة النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارته معنى ما فهم
عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عم نضر الله امرأ
سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه
يتصل الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عم
مخصوص بجوامع الكلم ففي النقل بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة
والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصوداً

على

على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من تغيير اداء كما سمع ولو سلم
فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ
لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في
غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع
ففيما فوق الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز النقل بالمعنى
للعالم باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة
والنقصان واذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اي في ظاهر اللفظ كعام
يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى
للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل
لا في جوامع الكلم وهي ما كان لفظه وجيزاً وتحته معان جملة
كقوله عم الخراج بالضمان وقوله عم لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت
ظاهرة المعنى اذ الراوي جامع اللغة قال شمس الائمة والاصح
عندي انه لا يجوز لانه عم كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي
انه قال اوتيت بجوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر
احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه
ولا في اقسام الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا
بتاويل وتاويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس واما
في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناها والنقل بعد
الوقوف مطلقا اي سواء كان الناقل مجتهداً او لا فصل
في بيان حكم فعله عم القصدي قيد به لان ما وقع لا عن
قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء سوى
الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل و

لكن وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها
بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانه قصد بعينه ولهذا عصم
الانبياء عم بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وانه تخ عن
بيان اما من جهة الفاعل كقوله تع اخبارا عن موسى عم
حين ذكر القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان او جهة الله
تع كما قال الله تع وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان البتة لا يصلح
الاقتداء وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح
بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه تابع للمبين في اي صفة كان
المبين فلا يكون من البحث وسوى المخصوص به لوجوب الضحى
والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الشركة
تنافي الاختصاص ان علم صفته اي صفة ذلك الفعل في حقه
عم من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى من افعاله عم اربعة
مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت
بدليل فيه شك لا يتصور في حقه عم فلا واجب في وجه بانه
تقسم لافعاله بالنسبة الينا فامته مثله في العبادة وغيرها
فيها اي في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا و
هكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته و
اما ثانيا فلقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فان التاسي فعل مثل فعله على وجهه لا فعله مطلقا والا
لتادى بلا نية واما ثالثا فلقوله تع لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويجه
عم الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى يقوم دليل الخصوص
بالنبي عم فاذا قام مجمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه

بالصادق والا اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عم فالاباحة
اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا له عم لان الادنى متيقن و
الزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه ويجوز لنا اتباعه لانه
بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تع
لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص
به عم لانه نادر فصل في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي عم
او في عصره وعلم به وقادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له
على ذلك الفعل قادرا ان يبين حكمه فعال ما قرره ان كان مما
علم انكاره اي انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم
منه عم ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر في كنيسة
فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا والا اي وان يعلم
انكاره دل سكوته على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله
ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان
مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه
لو لم يجز لزم ارتكابه عم محرم وهو تقرير على المحرم وهو
محرم عليه والاستبشار معه ادل منه اي استبشار الرسول
عم مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته
فان قيل الرسول عم لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد
ابن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم
يعتبرها الا الشافعي استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام في الشيء
غير مقام في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه
مقتضى المقام نحو الجائز ان يكون الملتفت اليه هنا نفي
ثبوت النسب لا طريقه وهو الفاصل في النزاع ويكون عدم

الانكار والاستبشار لحصول الحق في ذلك من غير التفات الى
طريقه بخلاف حديث المنجمين فان النزاع على في طريق المطلق قيل
على ان القيافة يجوز ان يكون بينهم فما علم انكاره عم لها ثم
فلم يكن الى التصريح بحاجة اقول الاستبشار لا ينافيه
بل ينافيه تغييب لما كان هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة
اردفنا بها رسمها تذنيبا شرايع من قبلنا قد اختلف
في انه عم وامته هل كانوا متعبدين بشرع من عليه بعد البعث
فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى
قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا من
قبلنا على ان شريعة ذلك النبي عم وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي
بوفاته او يبعث نبي اخر الا ما يحتمل التوقيت والنسخ فعلى
هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا
العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك
شريعة لنبينا عم ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت
بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها تلزمنا و
يجب علينا العمل بموجبها اذا قصها الله تع ورسوله عم
بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عم ما لم يظهر نسخه
اما الزومها فلقوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والموروث
يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل و
اشترط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم
اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم وانه شريعة لرسولنا
عم اذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم

وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد
قال النبي عم حين رأى صحيفة من التورية في يد عمر رضي الله عنه
أمتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا
احتجاج محمد رحمه الله في جواز القسمة بطريق المهايات بقوله
تع لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف رحمه الله
في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس الاية ويجب على غير الصحابي تقليده
وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا
للحقية فيه من غير تأمل في الدليل كانه جعل قول مقلده في
عنقه ثم ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس
بحجة على صحابي اخر وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب
فسكتوا لانه يدخل محل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس
بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعا قيل للحكمين معاوية
واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم
فقيل لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال
الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء
كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز للمجتهد آخر
تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي من بعدهم وقيل يجب
تقليدهم مطلقا سواء كان قول مما يدرك بالقياس او لا لان
قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأي فرأيهم اقوى
من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عم في بيان الاحكام
وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي

تتغير باعتبارهم الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القوة بالرأي منهم مشهورة المجتهد يخطئ ويصيب والتابعي قيل مثله اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله ان ظهر فتوه في زمنهم اي في زمن الاصحاب كالحسن وسعيد ابن المسيب والنخعي وشريح ومسروق لانه زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقيل لا اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في التابعي هو الظاهر الرواية هو الاول لان رواية النوادر

الركن الثالث

في الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد ثم المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهد اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض المجتهدين عصر وبين امة محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة فانه لا يكون دليلا لانه خصائص هذه الامة في عصر حال من المجتهدين معناه زمانيا قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد

من لزوم

من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الى يوم القيامة ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات على حكم شرعي خرج به الاتفاق على حكم غير ديني نحو السقمونيات مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التي يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تع وغيره من الاعتقاديات ويمكن هو اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرائح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقايق لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا العادة تقتضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه او خموله او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقي وجوابه انه تشكيك في الضروري للقطع باجماع

الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا
محصورين مشهورين ويثنين ولم يرجع واحد منهم
والا لاشتهر وكذا يمكن نقله اى نقل الاجماع من يعلمه الى
المحتج به خلافا للبعض قالوا الآحاد لا تفيد القطع و
يجب فى التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة
مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة
بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان
الاجماع المذكور منقولا الينا تواترا وهو حجة قطعية
عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على
غير القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم
على القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاديث الصحيحة
قد دلت على ان شريعة نبينا عم باقية الى آخر الدهر فلو جاز
الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا و
خرج الحق عنهم وقد انقطع الوحى لم يكن باقية فوجب القول
بان اجماعهم صواب كرامة من الله تع صيانة لهذا الدين
وايضا قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم الاية دل على ان شريعة
كاملة فلو لم يكن المجتهدين ولاية استنباط الاحكام التى
ضاق عنها انغلاق الوحى الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين
كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا
ولا ينافيه ثبوت لا ادرى من البعض لجواز دراية الاخر
وركنه الاتفاق والعزيمة فيه اى فى الاتفاق تكلم الكل من
المجتهدين او عملهم وهذا القسم لا يفيد الجواز الا مع قرينة
تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة السلمانى ما اجتمع

اصحاب الرسول عليه عم اجتماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة
فى الاتفاق تكلم بعضهم او عملهم سكوت الباقين بعد بلوغه
اى بلوغ تكلم بعض او عمله الى الباقين وبعد مضى مدة التأمل به
وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة
ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق
من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار
المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة الى
التامل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فنفى
الحرج عادة ان يكون سكوتهم الا عن اتفاقهم وخالف الشافعى
فى القسم الاخير فان المشهور عنه ليس اجماعا ولا حجة لجواز
ان يكون سكوت الباقين للتأمل او التوقف بعده لتعارض
الادلة او للتوقير والهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية
كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا وافر علما كما
سكت على رضى الله تع عنه حين شاور عمر رضى الله عنه فى حفظ
فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا فى قسمته وفى
اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله فقال
ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس ما يمنعك ان تخبر عمر
لما ترى فى العول فقال درته وجوابه ان الصحابة بعدما شرطنا
مضى مدة التأمل لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم
من عادتهم كما قال لعمر رضى الله عنه حين نفى المغالات فى المهر فقالت
امرأة يعطينا الله بقوله وآتيتم احديهن قنطارا ويمنعنا عمر
رضى الله عنه كل افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال وسكوت
على فى المسئلتين كان تأخير المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع

مافي الفوت او محمول على ان الفتوين الاولى كانت محسنة
واما اغتاده كان احسن صيانة على السن الناس ورعاية
لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر رضي الله
الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو الكف
عن المناظرة معه لانها غير واجبة لا عن بيان مذهب واهل
اي اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهداً اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة
تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل
فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضاً
خطاء فجاز اتفاق الامة على الخطاء غير فاسق فان
وجوب الاتباع انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلاً
لم يكن اهلاً للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث
التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول
الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالماً يقبح ما يعتقده معانداً
فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
للملول سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبرائيل
او لا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي
رضي الله عنه وان لم يكن عالماً به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن
ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو السفيه اذ السفه
خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واياما كان فلا يكون
من الامة الكاملة وشرطه اي شرط الاجماع اتفاق الكل لان
المعتبر اجماع الامة فان بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفاً

التغلاط لمق

لم يكن

لم يكن اجماعاً لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان
المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه اذا اشترط
اتفاق الكل فلا يكتفي العترة اي لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل
بيت الرسول عم خلافاً للامامية والزيدية من الشيعة و
لا ابو بكر وعمر رضي الله عنهما خلافاً و لا الائمة الاربعة خلافاً لـ
لاحمد والقاضي ابي حازم منا و لا و لا اهل المدينة خلافا
لمالك لا كونهم اي الكل عطف على اتفاق الكل صحابة فان ذلك
ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لان اجماع الامة
قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعضهم من الـ
الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه
خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترط واذا كان
كذلك فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونه
كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا
اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في
الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج
التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم اي
الكل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر
اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولحجيته وهو
الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حيناً
لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل
الاجماع وللشارطين اولاً ان الاجماع باستقرار الآراء وهو
بالانقراض اذ قبله وقت التأمل وثانياً ان احتمال رجوع
الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثاً ان ابتداء الانعقاد

بزعم المخالف كذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصفة الاجماع فلا
تبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا
تقرر مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الرافع ليس
دفعا فكيف يكون رافعا وعن الثالث ان قياس الرفع على
الدفع وهو بط ولا للاحق اى لا نشترط للاجماع اللاحق
عدم الاختلاف السابق ههنا مسئلتان الاولى ان اه
اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر
الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما
والاصح عند مشايخنا انه يجوز و الخلاف السابق لا يمنع الا
الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق المجتهد العصر وقد وجد
للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان المثبت منهم وقوله
معتبر للدليل لا العينية و دليله باق وثانيا ان فى تصحيح
هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول
ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحيا
المعاصرين و دليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس
النص ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل
بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كانت
حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد
بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ و
يصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
يكون اجماعا على نفى قول ثالث ولذا قلت الا ان يكون اى الا
الاجماع اللاحق على قول ثالث فح يكون الخلاف السابق ع
مانعا للاجماع وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة و انما

يستقيم

يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق و
اعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها
ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان فى ارث
الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى
عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين ويشتركان فى عدم
الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل
فالقول بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه ومنها علة الربا
الآمع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس
بنفى المتفق عليه ومعه لا و منها خروج النجس من غير
السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء ويشتركان فى
وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما ترفع
المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان
اما الوجود فى الكل والعدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه
الستة وعيوبها السبعة عند الشافعى وعدمه عندنا اذ
تفريق القاضى فى الجُب او العِنّة ليس بفسخ والفسخ بالتعد
بالبعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل
للام فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما
فالقول بثلث الكل فى احدهما و ثلث الباقى فى الاخرى ثالث
لم يقل به احد واما فى الوجود فى البعض مع العدم فى البعض
لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كناقضية الخروج
من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعى
فشمول وجود الناقضة وعدمها ثالث لم يقل به احد واما ان
الوجود فى البعض مع العدم فى بعض آخر لصاحب مذهب

وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر لجواز النفل
دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجوازها عندنا فعدم
جوازهما اذ جواز الفرض دون ثالث لم يقل به احد والبعض
اي بعض المتأخرين من الشافعية قيده اي الثالث باستلزام
ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم دفع
قول متفق عليه فمم والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما
اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع متفق عليه اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين
واما لان وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي
الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما
مخالفة في مسئلة وآخر في اخرى فلا كما في الصور الاخر
فان في كل منهما ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة
ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد بان المفهوم من ادلة المانعين
لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق يعني ان
المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال
المجموع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزم مطلقا
وذلك لان المانعين تمسكوا اولاً بان الاتفاق ثابت اما على
عدم التفصيل كما في مسئلة الصواب او على عدم القول ا
الثالث كما في الكل لان كلاً اوجب الاخذ بقوله او قول
صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس
قولاً بعدمهما والمنفي القول لمنفيهم لا بما لم يتعرضوا
له والا لزم على مجتهد وافق صحابيا او مجتهداً اخر ان يوافقه
في جميع المسائل وليس كذلك وثانياً ان فيه تخطئة كل

كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة
تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين
تمسكوا اولاً بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد لا منع فاجيب
بانه دليل ما لم يتقرر اجماعا كما لو اختلفوا ثم اجمعوا ولو سلم
فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانياً
لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل
مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعي اخر ولم ينكر الا النقلة
فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل بان
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير
مفيد بل الشأن في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان
التمسك بعدم التأمل بالفصل مشهور في المناظرات
كما يقال الوجوب في الضماد ان كان ثابتا يثبت في الحلي ايضا و
الا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا والصواب ما قيل
اما الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث
مطلقا وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم
الاصابة في احد المسئلتين المنفصلتين والخطاء في الاخرى
في مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك
ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي
شرعي يبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة
استقلالاً والقول بارثه معه مقاسمة في ارث الجد وهو حكم
واحد حقيقي شرعي يبطله القول الثالث بحرمانه اما اشتراكهما
في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس
والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور

او في واحد حقيقي ليس بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع
بالمنافات او شرعي لكن لم يرفع الثالث كما في القول بوجوب
تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث **وحكمه** اي الاجماع
انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين
كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض
كالاية المأولة فيكفر جاحده اي منكر حجيته الاجماع مطلقا هو
المختار من مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادة الخمس وفي غيره خلاف ولا بد له اي للاجماع من
سند اي دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة
الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد الاجماع ان
لم يكن على دليل سمعي كان عن عقل وقد ثبت لا حكم له عندنا
وقيل لو كان عن سند لاستغني به عن الاجماع فلم يبق له او
لحجيته فائدة قلنا هذا يقتضي ان يكون اجماع ما عن سند وهو
خلاف الاجماع ومع ذلك لانم اللزوم اذ لا فائدة حرمة المخالفة
وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه ونحو ذلك
اعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس
وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع
في جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق
مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا
ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه
لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لانه اثبات الثابت م قلت وسند
ما يستقل بالحجية ليس الا الظني فان ما سنده قطعي ليس
بمستقل بالحجية ونقله اي الاجماع اما بالتواتر او الشهرة

او الآحاد

او الآحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا حتى اذا
لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر فهو كالاية القطعية
الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا حتى
اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكون مخالفه
ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرد فيه خلافهم
فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع
المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع
من البعض لاحق فهو كالصحيح من اخبار الآحاد لا يضلل
جاحده ايضا **الركن الرابع في القياس** وهو لغة التقدير
يقال قيس النعل بالنعل اي قدر به واجعله مساويا للآخر
ويقال قاس الجراحة بالميل اي قدر عمقها به ولذا يسمى
الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء وتعديته اصطلاحا
بعلى لتضمنه معنى الابتناء وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر اختار الابانة لان القياس مظهر للمثبت
والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار
المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين
ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء
في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين
ليشمل لوجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواني
فيقتص به كما في العمد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص
كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين كعديم العقل
بالجنون على عديمه بالصغر في انه يولى عليه وعدميهما كعديمه
بالجنون على الصغر في انه لا يلي على غيره بالراي متعلق بالابانة

كما لا يضلل جاحد الصحيح من اخبار الآحاد كذا قرر

واحترازعن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد وهو حجة اى
دليل مظهر كما يشعر به تعريفه بالكتاب وهو قوله تع فاعتبروا
يا اولى الابصار اى ردوا الشئ الى نظيره وهو يتناول القياس
او بينوا من قوله تع للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف اليناء
هو اعمال الرأى فى المعانى المنصوصة لابانة حكم نظيرها او اعتبروا
انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه
المعانى فيندرج تحت المأمور به واعترض عليه اولا ان ظ فى
الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ
بامور الآخرة ولو سلم فظ فى العقليات لا الشرعيات لمه
لترتيبه على يخربون بيوتهم ولا شك فى ركاكة ان يقال يخربون
بيوتهم فقيسوا الذرة على البر وهو ظ فى المنصوص العلة
بدلالة السياق وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ويقتضى
التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظنى
وجوب العمل به فى غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ
معلول الاعتبار لا حقيقة ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة
ممنوعة وصحة النفى لو سلمت انما هى بطريق المجاز من قبيل
صم بكم عمى لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب فيشمل العقلى والشرعى والمنصوص العلة
ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة فى الاتعاظ وظ فى العقليات
وفى المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعى المستنبط
العلة لا بالقياس ليلزم الدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء
التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة
لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب

الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى قيل فيه
نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلة التامة حتى
يلزم ان علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما فى
الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم
وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك
مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص
وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اه
اقول قد صرحوا فى تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة
فى كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض
ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما
يعرفه عارف اللغة انه لا يتفق على الاجتهاد لا ان يكون مما
يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لا عبرة بتلك
الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص واما
التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب والسنة
لحديث معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود رضى الله
عنه وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال
الامام الغزالى فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عم حكمى على
الواحد حكمى على الجماعة والاجماع فان الآثار قد رويت عن
عمر وعن ابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة ولم ينكر
فكان اجماعا وطاعتهم ضال ومدعى اختصاصهم دال بلا
دليل ونفاه اى القياس الظاهرية فبعضهم نفاه مطلقا
بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا فى الاحكام
الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية و

و حديث ان النبى عم لما بعث معاذا رضى الله عنه الى اليمن قال بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما رضى به رسوله توضيح

اليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة بمعنى
انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية لامتناعه عقلاً
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعاً
واليه ذهب داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة
ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى
تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارته او اشارته
او دلالته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله
تع قل لا اجد الاية فلو كان القياس حجة لكن قلنا تبيانا لا بلفظه
فتعد قطعا بل تارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس
كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك
بالاية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء
يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجوداً
فيه وفي المقيس معنى فني العمل به تعظيم شان القرآن باعتبار نظمه
ومعناه معاً والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص
لا يفيد العمل بل يوجب العمل بقوله تع خلق لكم ما في الارض
الاية واما السنة فكقوله ع م لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما
حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا بما لم يكن بما قد كان
فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعاً فهو كما
كالقياس في نصب الشرايع او الذي يقصد به رد المنصوص
كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد و
ما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق
لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا الانم

منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا لتعطلت الاسباب الدنيوية
كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصحة
الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على
البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق
العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة
لاداء محض حق الله تع بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأي
اما التحقيق الابتلاء لانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام
وله اي للقياس شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه
الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا
بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كما
كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع اما شرطه
فاما ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص اي لا يكون المقيس
عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما
اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله
ع م من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تع
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فانه تع لما اوجب
على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا
ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون
القياس مبطلا للنص وان لا يعدل به اي بالاصل المقيس عليه
عن سنن القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كما
كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الـ
الكفارات او يستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس

اعداد الركعات … العقل كاعداد الركعات

التخريج

فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عم الفطر مما دخل في الجوف الا ان خرج عنه بقوله ثم تمم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء وانتفى نظيره في الشرع سواء كان مما ظهر معناه كرخص السفر بمعنى المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المقصد اثبات حكم شرعي للمساوات في علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا باحدى الادلة الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع او بالخفي منه اي من القياس يعني الاستحسان وسيجيء ان المستحسن بالقياس الخفي يعدى لا الجلي لما سيأتي وستحقق الفرق بينهما في موضعه ان شاء الله تع غير تغيير في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا كان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلانه لا تتعلق بنفي الحكم الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معديا الى فرع هو اي ذلك الفرع نظيره اي الاصل والا لم يشاركه في حكمه ولا نص فيه اي في الفرع سواء وافق القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو او لا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الدلالة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص و

ثم تم السؤال ان الظنية وصف لازم للنزع وهو تغير لان الوصف اللازم للاصل قطعي و للفرع ظني فوجد التغير الذي هو مانع للقياس فاجاب بقوله واما الظنية اه م م

ان لا يكون بالقياس م

والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة يتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلا تثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ و يحد لشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو بعد او في القياس الشرعي و ح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس اي الجلي منه فان المتبادر من الاطلاق وهذا تفريع قوله باحدى الادلة الثلثة او الخفي منه فانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياس فالوسائط ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا

والاجماع

بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فانه وجد
فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة
وان لم توجد لم تصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم فلا
يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم هذا تفريع
قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي
بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم
اهليته لها ولا يلحق الخاطئ بالناسي في عدم الافطار
هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره
دون عذر الناسي ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل
هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عم الى اجل معلوم نص
في اشتراط الاجل في السلم اعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن
اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص
دال على الحكم المعدى وعدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص
وقد وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال
مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث
قال واما التعليل من الطعام فلم يخصص من قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله
لم يخصص بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل
وهي لا يتصور الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الخ فانه يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع
عدم التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي
القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجودة في بيع الحفنة

بالخفنتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم
القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية
بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية
لقوله عم الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات
التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا
لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه
ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل
والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي وقال واما تقوم
الفقير في العين في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل الحاجة
تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا
على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم
النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير
هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في
ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء و
صرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق
الله تع فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم
وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع
بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى
بالصرف اليهم مع حقهم في مطلق المالية دل على جواز ذلك
الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تع لا بالتعليل
وان ذكرها انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان
الايتاء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها
معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة ثم لما وردان

حيث قال الله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فوعد الله ارزاق الفقراء ح

بالخفنتين

وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة
نعم معنى التعليل بالحاجة ان اداء يدفعه فقال وانما هو اي التعليل
بها لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها وتقريره ان التعليل
انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف في الفقير و
هذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى تمنع تعليله بل حكم شرعي
ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا
حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة
لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى
الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالحاصل
ان هٰهنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز
الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والـ
التعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لا نص
يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على
وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآخر بايفاء حق الفقراء
وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع به وهو
معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به فان قيل كما ان النص الدال على
وجوب الشاة دل على صلاحيتها كذلك النص الدال على جواز
الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل
قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة
وجواز ايفاء الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على
صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما لم توجد في الامم
السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها

الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية ولا بد من اثبات كون القيمة
او كل متقوم صالحا للصرف وذلك التعليل مع ما فيه من الاشعار
بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن
الفقير داره بنية الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة لله تع
ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تع اولا و
من صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا تثبت
كلا الامرين بالنص وفي القيمة تثبت الاول بدلالة النص
والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز
الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب
ما يصلح لايفاء حق الفقير وقضاء حوائجهم وهو الدراهم
والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة
الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا
لا تؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا فلا يحصل بها انجاز الموعيد
على سبيل اليقين **واما ركنه فما جعل** ركن الشيء جزؤه الداخل
في حقيقته والمشهور ان للقياس اربعة الاصل والفرع وحكم
الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه واما الاصل فالمحل
المشبه به كالبر وقيل حكمه كحرمة الفضل وقيل دليله كحديث الربوا
واما الفرع فالمحل المشبه كالارز والجص وقيل حكمه كحرمة
فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت
الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه تطويلا بلا طائل واما حكم الاصل
فما افاده النص كتابا كان او سنة او الاجماع او الاستحسان الثابت
بالقياس الخفي كما سبق لا القياس الجلي لما سبق واما الجامع
بينهما المسمى بالعلة فما جعل علما اي امارة وعلامة على حكم النص

كتقولهم العالم متغير وكل متغير حادث الخ

فان المؤثر في الحقيقة هو الله تع وهذا مبني على ان افعال الله تع معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى للمعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقية كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تع عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان يوجب عندهم شرع القصاص عليه تع عنه وثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله تع ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال اقول الذي يتأدى اليه الخاطر ان معناه ان افعاله تع لو عللت لكانت العلل علة غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون علية البارى تع في عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم لله تع استكماله بالغير والجواب ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما او مصالحا فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تع الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوجد المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان اثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تع ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تع بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة

وهو

وهو ثابت بالاجماع مما اي من الاوصاف التي اشتمل النص عليه اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه ان كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اي للنص يعني المنصوص عليه في حكمه اي حكم النص بذلك المعنى بوجوده اي بسبب وجود ذلك المعنى فيه اي في الفرع ويكون اي الجامع هذا اشارة الى نفي الشرائط اعتبرها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك وصفا لازما للاصل كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي وللربوا عند الشافعي او وصفا عارضا كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانه قد يباع وزنا ويكون جليا كالطواف وخفيا كالقدر والجنس اسما اي اسم جنس كقوله عم المستحاضة سالت عن المستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث الخثعمية فانه عم قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالثمنية ويكون منصوصا وغيره كما سيأتي والاصل في النصوص قبل عدم التعليل الا بدليل دل على انها معلولة كما في العلة منصوصة اما لان التعليل بجميع

الاوصاف يسد القياس لانها لاتوجد الا في المنصوص وبكل
وصف يتناقض والبعض محتمل ولاثبوت مع الاحتمال فكان
الاصل الوقف وايضا ان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده
ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل
والجواب عن الاول انه دليل لمجاز البعض يرفع الاحتمال و
يعينه وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي لايضاف الى النص
من حيث الاظهار لا الحكم الاصل الذي هو المضاف الى النص
وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اي يصلح لاضافة الحكم اليه
في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين
نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا لمانع
لمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل
وصف يفضي الى التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة الموانع
فالصواب ان يقال انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف
المذهب وسيأتي ان شاء الله تع وقيل الاصل التعليل لكن
لا بكل وصف لما سبق بل يتميز اي بوصف ممتاز عن سائره لان
التعليل بالمجهول لغو وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل
عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التميز ولا يشتغل بكون النص مع
معللا حتى يعلل بالقاصرة فبعض الشافعي ذهب الى ان
المميز للوصف عن سواه هو الاخالة اي الايقاع في القلب
خيال العلية وحاصله تعيين العلية في الاصل بمجرد ابداء المناسبة
بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن
الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط

اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما آل الى التقسيم بانه لابد للحكم من
علة وهي اما الوصف المفارق او المشترك لكن الفارق ملغى
فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم ذهب الى
ان مجرد الاخالة لايكفي بل يجب بعده شهادة الاصول يعني
ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني
ابطاله نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف
في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه
ذلك الوصف من غير تعرض بنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة
في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية
بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان فان المناسب
المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض
على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى
انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الا لمانع
ولكن لا بد قبله من الابتنين لا بد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف
وسيأتي بيانه ان شاء الله تع ولا بد قبل المميز اي قبل ما لاحظه
دليل المميز من بيان كونه اي النص معللا في الجملة اي لا يكون من
النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير
ما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص
نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا
فوجب اولا الزام التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي
ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب
ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص
انه معلوم مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عم الذهب بالذهب

ان تنقيح

والفضل بالفضل مثلاً بمثل يداً بيدٍ فقبل تمييز العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص يتضمن حكم التعيين بقوله عم يداً بيدٍ لان اليد آلة للتعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الزكوة كوجوب المماثلة لانا شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازاً عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشتراط المماثلة في القدر احترازاً عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللاً في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي انشاء الله تع ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور ذلك

الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة فتوقف عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى بالغالبة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل ان لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر ويترجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هي الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير ولا يتصور بدون التعدية كما سيأتي انشاء الله تع ولا يجوز تعليلنا النص بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل كقول الشافعي رحمه الله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعدما ملكه فلا نم ذلك في الاخ او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبداً ولا بد اي علة متفاوتة مع الوصف الفارق اي الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع وتصرف

العلة بوجوه الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعاً فكذا
النكاح الثاني النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح
فيه بالعلة نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ثم ما كان
ظاهراً فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل
يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على
مالم يبق للمتسبب ما يتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو انه اذن تحققاً ثم ما كان
ظاهراً فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة
بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من
المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه
المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها
ويسئال عنها او دلالة الجواب على العلية ايماء والاول
اصح لما قال الامام عبد القاهر انما في هذه المواضع تغني
غناء الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول
عم سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب
دماً او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسر ان الفاء
لم يوضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلاً مؤخر
خارجاً فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما
ثم فهم منه العلية بالاستدلال ثم كان ظاهراً فيها بمراتب
كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زاد ههنا
احتمال الغلط في الفهم لكنه لاينفي الظهور لبعده والا
اي وان لم يدل بوضعه فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن
هو او نظيره للتعليل كان بعيداً فيحمل عليه اي على التعليل

دفعاً

دفعاً للاستبعاد مثال العين كحديث الاعرابي فان غرضه من
ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا
يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت
الحاجة فيكون السؤال مقدراً في الجواب كانه ان واقعت فكفر
وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة
لتكون صريحاً بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء و
مثال النظير نحو حديث الخثعمية فانها سألت النبي عم
عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة
للنفع والا لزم العبث ومنه اي من الايماء ذكر وصف مناسب
للحكم معه اي مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو
غضبان تنبيه على علية الغضب بشغل القلب ونحو اكرم
العلماء ومنه اي ومن الايماء الفرق بين شيئين في الحكم اما
بصيغة صفة مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان
فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها
او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل
يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
يشعر بان علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى
يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان او الاستثناء نحو
الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو
مثلاً بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف
الجنس علة لجواز البيع فلا يخفى ان كلاً مما ذكر يورث ظن
العلية وان يفد القطع بها فان فهم العلية لا يستلزم صحة

القياس كما في آية السرقة والزنا ولا كون العلة متعدية لان المنصوصة
وما بالايماء يجوز كونهما قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة اي مناسبة
العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا تكون نائية عنه كاضافة
ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر اي بعيده عن الاسلام
لانه يناسب لا الى وصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملائمة اي ملايمة العلل
للعلل المنقولة عنه عم وعن السلف لان كون الوصف مناطا لامر
شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذي عرف احكام الشرع بيانا
بان يكون الوصف والحكم الذي تعتبره من جنس ما اعتبره من
الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه
من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم لطهارة سؤر
الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين
الصغر وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفا لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى
الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة
اي في حق الرخص وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس لانها
كاهلية الشاهد فان المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل
ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي
نفذ وربما تسمى هذه المناسبة تأثيرا وهو المراد حين يقال وانما
اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير والموجب للقياس هو التأثير
بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار علية نوعه اي نوع الوصف

الجامع

الجامع او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس
الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه
لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته والعيب
بعد ظهور عدالته فكذا تجب تعدية حكم العلة بعد ظهور
تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين او رده بدله لئلا
يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر
المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية
مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه
وبالحكم المعد بالقياس لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف
والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف و
الحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المعد
كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك
الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه
وصف هو علة الحكم فيه تخفيف المنصوص الدالة على عدم
الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع
نوع جنسها العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي
هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي
عن الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس وفوقه الجنس
الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه
مطلق العجز الشامل لما ينشأ من الفاعل وعن محل الفعل
وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع
الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس بالنسبة

باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلاً عن الاعتباريات
فالنوع في النوع اي فيما تأثير نوع الوصف في نوع الحكم كالصغر
في الولاية على النفس لما يقال في الثيب الصغيرة كفظهر
اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته
وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقيس التمثيل فلا ينافي التركيب
والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي فان العجز
بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في
سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة و
النوع في الجنس كسقوطها اي الزكوة عمن لا عقل له فان
العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية
وهو جنس لسقوط الزكوة والجنس في النوع كعدم دخول
شيء في الجوف في عدم فساد الصوم فان الاحتراز عن شهوتي
البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم
فساد الصوم وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض
فيصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط
حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف
هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم والباقي هو احد عشر
للمركب لان التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي
فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بانقضاء
واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي
اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع
واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع [illegible] في الجنس
والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع

والجنس

والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي الاحد
النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس فالمجموع اربعة
واما الثنائي فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع احد
اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس
يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع
في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في
الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد
والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في
المطولات قيل ويعرف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود
اي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد البعض
على الوجود عند الوجود العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس
وزاد البعض عليهما قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف
وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة
الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فانا وجدنا وجوب
الوضوء دائراً مع الحدث وجوداً وعدماً والنص موجود حال
وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما
وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب
اما عند القائلين بالمفهوم فقط واما عندنا فلان الاصل هو العدم
على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين
اما في حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام
مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود
الحدث فانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا
لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مع

مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الضوء وان كان بناء على
عدم الاصل لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً حيث عبر بعدم الوجوب
المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضاً غير ثابت
فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان
العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا ذلك في حقه تع
واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرى
والقصاص الى القتل فلا بد من التمييز بين العلل والشروط وانما ذلك
بمعان تعقل والدوران مطلقاً اى سواء كان الوجود عند الوجود او مع
العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك باتفاق كالى او تلازم
تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطاً مساوياً لها فلا يفيد
ظن العلية والقيام اى قيام النص فى الحالين والحكم له نادر فلا يجعل
اصلاً فى الباب اى باب القياس الذى يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية و
واما حكمه اى القياس فالتعدية اتفاقاً بيننا وبين الشافعى كالتعليل
عندنا فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفاً للقياس خلافاً
للشافعى حتى جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كان
التعدية حكماً للتعليل لازماً له فلا تعليل اتفاقاً لاثبات السبب ابتداءً
كاحداث تصرف موجب للملك او وصف ابتداءً كاثبات السوم فى الانعام
لان التعليل لا يتصور كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيتوقف
الى اثبات الشرع بالرأى ولا لاثبات الشرط لحكم شرعى بحيث لا يثبت
ذلك الحكم بدونه كالشهود فى النكاح او وصف ككونهم رجالاً لان هذا
ابطال الحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر ولا
لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصف كصفة الوتر لانه نصب احكام
الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل انما هو لتعدية حكم شرعى

من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره باتفاق بين ائمة
اصحابنا واختلف فى تعدية السببية والشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص
او اجماع كون الشىء سبباً او شرطاً لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شىء
آخر علة او شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشىء الاول عند تحقق شرائط
القياس مثل ان يجعل اللواطة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنا
ويجعل النية فى الوضوء شرطاً لصحة الصلوة قياساً على النية فى
التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم
الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة
كلامه وان اعترض صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه **فصل**
ان سبق الافهام اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام
الى وجه القياس وهو المسمى قياساً جلياً يختص باسمه اى اسم
القياس والا اى وان لم تسبق اليه وهو الذى يسمى قياساً خفياً
فبالاستحسان قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول
على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى
تمييزاً بين القياسين وقد يسمى به اى بالاستحسان الاعم اى اعم من
القياس الخفى وهذه التسمية فى الفروع شايعة وهو اى الاعم
دليل يقابل القياس الجلى وهو اى ذلك الدليل اما الاثر كما فى
الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الاكل ناسياً او الاجماع كما فى
الاستصناع او الضرورة كما فى طهارة الحياض والآبار او القياس
الخفى وله اى للقياس قسمان الاول ما قوى تاثيره والثانى ما ظهر
صحته وخفى فساده اذا نظر اليه بادى نظر يرى صحته ثم اذا تأمل
حق التأمل علم انه فاسد والقياس الجلى ايضاً قسمان الاول ما
ضعف تاثيره والثانى ما ظهر فساده وخفى صحته واول الاول

اى القسم الاول من الاستحسان اولى من اول الثانى اى القسم الاول
من القياس وثانى الثانى اى القسم الثانى من القياس اولى من
ثانى الاول اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير
لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان
فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه
نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها
تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى ان يقع القسم الثانى
من الاستحسان فى مقابلة الثانى من القياس كسجدة التلاوة
تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على
التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان تؤدى
بالركوع كما يتأدى بالسجود وللمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس
جلى فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة
خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود
هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة
وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان المأمور به سجود مغاير
للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة
الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق
بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى يسمى
استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به
بغيره وفساد خفى هو جعل غير الحق مساويا للحق فعملنا بالصحة
الباطنة فى القياس فجعلنا سجدة التلاوة فى الصلوة متأدية
بالركوع ساقطة به كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها
بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة

الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله اركعوا و
اسجدوا اذ كل من القياس والاستحسان ينقسم عقلا تارة
باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاثر وقويه فيكون
الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس فى هذه ا
الصور الاربعة عند التعارض بين القياس والاستحسان الا فى صورة
واحدة وهى ما اذا قوى اثره اى اثر الاستحسان وضعف اثر القياس اما
فى الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس
اقوى فظاهر واما اذا تساويا فى القوة فالقياس ترجح لظهوره او فى الضعف
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره وينقسم تارة باعتبار الصحة
والفساد الى صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد
الباطن والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس
جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع
التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة
للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من القياس وهو
صحيح الظاهر والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره وثانيه اى الثانى
من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن مردود بالنسبة الى الكل
لفساده ظاهرا وباطنا بقى الاخيران من القياس هما صحيح الظاهر
فاسد الباطن والعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر و
الباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه اى ثانى الاستحسان
وهو فاسد الظاهر والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقى الاخيران
من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالتعارض
بينهما اى بين اخيرى الاستحسان وبين اخيرى القياس وهما صحيح الظاهر
فاسد الباطن والعكس ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس

الصلاتية

والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى
لظهوره وان وقع التعارض مع اختلافهما اى اختلاف في النوع و هذا
في الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر
صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس
فالظاهر فساده ابتداء سواء كان قياسا او استحسانا ولكن اذا تؤمل
تبين صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر بعد التامل و الاستحسان
المستحسن بالقياس الخفي يعدى لا غير اراد ان يفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن و الثلثة الاخر
بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن سنن القياس اللهم الا دلالة
اذا تساويا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع
يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر و يمينهما استحسانا اما
البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري
واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو التحالف
يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستاجر اذا اختلفا في مقدار
الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله عم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى
الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذا التعدية لا تنافي
ما سبق من ان شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين
الجلي والخفي لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين
على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين
من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو من القياس الخفي
اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات

يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان توجه على المتبايعين فقضيته واحدة و
هو ان الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما توهمه البعض من
ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل
به في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا كما
سياتي من ابطال تخصيص العلة لان عدمه اى عدم الحكم في صورة
الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق
التخصيص بل لعدمها اى عدم العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع
الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك
في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما دفعه اى دفع القياس بدفع
علته فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان
وجود العلة مع تخلف الحكم كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير
صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم
الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا
بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير
قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التا
التاثير قد يظن فلا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه
معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك
فالمنافات انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على
القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التاثير لا يورد
اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد ايا ما شاء منه فلا وجه
لتخصيص المؤثر بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه
الاعتراض ويرد اى يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى
الاول بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض

طو لذلك استدل بالظهور عن الخروج من السبيلين لان موضع الظهور في السبيلين ليس بمحل النجاسة فبالظهور يعلم انه قد انتقل من محله فيتحقق الخروج لوجوده وحده اما في غير السبيلين فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لانه تحت كل جلدة رطوبة فاذا انقشرت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة عن مكانها فلذلك لم يستدل بالظهور على الخروج فيه فلا ينتقض الطهارة مالم يوجد السيلان الذي هو محقق للخروج ولذا لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب — حسن جلبي

نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فمنع الخروج فيه فان الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله و بمعناه اي بمعنى الوصف وهو منع وجود ما اي المعنى الذي لم اي للعلة صارت اي العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والى الثالث بقوله و بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله و بالغرض وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل التسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرها فانه حدث في السبيلين

الخارج من احد السبيلين كما في الاستحاضة وسلس البول م

يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من الى تلويح

فلا يرد نقضا علينا العدم وجود العلة فيه

اي الاصل والفرع وسائر الاعضاء م

ولم يخرج لعدم الانتقال كمن في بيت او خيمة مستترا به اذا رفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا خرج البيت والخيمة كذا في التحقيق

يعني ان الوصف اي المسح بواسطة معناه اللغوي اي الاصابة يدل على معنى آخر وهو مؤثر اي كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير للتحقيق فلا يسن فيه التثليث تلويح

لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك وبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنة التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل تلويح

لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض بها اي بهذه الطرق الاربعة فقد تم التعليل والا اي وان لم يرد بها فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع فلا تبطل العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها اي للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون واما لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى تأثيرها مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا اي على القول بتخصيص العلة مانع الحكم سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة ثم لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول مانع عن انعقاد العلة كانقطاع الوتر حسا في الرمي في المحسوسات وكبيع الحر في الشرعيات والثاني مانع من تمامها كما اذا عال الشيء فلم يصب السهم وكبيع ما يملكه وهذان ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع عن تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع عن لزومه كما اذا جرح وامتنع صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان

لكن

قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم
على تقدير حصوله وترتبه منزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه
يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي اليه فالاندمال مانع من تمام
الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب
فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل
ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما مفضيا
الى القتل فاذا صار طبعا وقد منع ذلك افضائه الى القتل
وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى ان تمثيله مبني على التسامح و
الا فالرمي علة للمفضي والمفضي للاصابة وهي للجراحة وهي
لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عدمها اي عدم العلة قد
يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد
الخيار فقد عدمت او لنقصان كالخارج النجس مع عدم الجرح
علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور الثاني الممانعة و
هي منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ولما كان القياس
مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف
العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك
ففي المؤثر اما ان يقع الممانعة في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما
ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية واختلف قبولها في
نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل
فلا يكلف اثبات ما لم يدعه المعلل واجيب بانه لا بد في الجامع
من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى
اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في

اجراء الممانعة في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون
العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة
غيره واما ان يقع الممانعة في وجودها اي العلة في الاصل بان
يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في الاصل او يقع
وجودها في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها
في الفرع واما ان يقع الممانعة في شروط التعليل بان يقال لا نسلم تحقق
شرائط التعليل فيما ذكرته واما ان يقع في اوصاف العلة ككونها
مؤثرة وفي الطردية شطط على في المؤثرة اما في الوصف بان يقول
لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة في الاصل والفرع او في
الحكم بان يقول لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في
الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع او في صلاحه
اي الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح
للعلية او في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقال لا نسلم ان العلة في
الاصل هذا الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه
العلة عليها كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد
الزوجين وانما يقتضي الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب
ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا
ولا ورود له اي لفساد الوضع بعد بيان المناسبة فان معناها
كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه الرابع فساد
الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس متعلق بالمحلية للنص
على خلافه تعليل للمنع ويرد اي يجاب عنه بالطعن في السند
اي سند النص ان كان خبرا واحدا او يرد ايضا بمنع الظهور اي

ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مؤولاً او بالمعارضة
باخرى بنص اخر مثلاً ليسلم القياس بالتساقط الخامس الفرق
وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد ذلك
الوصف في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان
العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل
النظر ويرد اولاً بانه غصب لمنصب التعليل اذ السائل جاهل
مسترشد في موقع الانكار فاذا ادعى علية شيء اخر وقف
موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل
فلا يبقى سائلاً بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى ان نزاع جدلي
يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار
الصواب ويرد ثانياً بان الفارق لا يضر اذا اثبت المعلل علية
الوصف المشترك يعني ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف
المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت المعلول
فيه سواء وجد الفارق او لا لان غاية الامر ان المعترض يثبت
في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية
الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل مانعاً
في الفرع فحينئذ يضر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت
الحكم في الفرع يكون مضراً لكنه لا يبقى فرقا مجرداً بل يكون بيان عدم
العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم
المانع وكلما اورد به لو ردّ ينبغي ان يورد بالممانعة هذا تعليم
ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون
منعاً للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه
الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا

يتمكن من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ
لا العتق يمنع توجيهه هذا الكلام فينبغي ان نورده بطريق المنع
بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم
ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم في
البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان
العتق لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة الدليل
على نقيض مدعى الخصم وتحرير المعارضة في الحكم بان يقيم دليلاً
على نقيض الحكم المط وتحريره ايضاً في علته اي علة الحكم بان يقيم دليلاً
على نفي شيء من مقدمات دليله وتسمى الاولى معارضة في الحكم
فاما ان يكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة اي دليل
زيادة شيء على دليله بطريق التقرير او التغيير لا التبديل او
التي يكون قلبا او عكسا للسيئات وهي معارضة فيها معنى
المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة
فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين
فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف
يجتمعان اجيب بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان
لا يتعرض للانكار قصداً فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة
لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين
لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اتحد الدليل
اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون نعم
المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالمستلزم اذا لم يتعرض لنفي

الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين
دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين
فان دل دليل المعارض على نقيض الحكم فقلب مأخوذ من قلب
الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل
العلة شاهدا له بعدما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي
مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن
فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو
الاستيعاب كغسل الوجه وان دل دليل المعارض على ما اي حكم
آخر يستلزمه اي النقيض فعكس مأخوذ من عكست الشيء
رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره
وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب
المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول
لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء [illegible]
في النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او
بشمول الوجود والاول بط لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين
الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم
المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم
منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل
من عدم وجوبها بالشروع والاول اي القلب اقوى من العكس
لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم
المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض
بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل
لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر

وهو

وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ
لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي
الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة واما
بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل فهي معارضة خالصة ليس
فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلا فاما ان تثبت تلك
نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف
او تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية
تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت
عليها ولاية النكاح التي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية و
السائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير
هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات
بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الا
الاعتبار لهذا النوع من المعارضة وجه صحة واما ان لا يثبت نقيض
الحكم بل يثبت ما اي حكما يستلزمه اي النقيض مثلا امرأة نعي اليها
زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا
لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني كافر وان
كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود
فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني
لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتي

اى وجود الوجوب

بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا
مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب
شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته والوجه الاول
وهو ان يثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين
للدلالة صريحا على ما هو الحق من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم ا
المعلل والثاني وهي المعارضة في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة
فان كانت بجعل العلة اي علة المعلل معلولا والمعلول علة
فمعارضة فيها معنى المناقضة وقد سبق وجوه قلب ايضا لما مر آنفا
وانما تنجلي هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا
كانت وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد
البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في
الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما اكمل فالجناية عليها يكون اي
الخشن جزاؤها ما يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب
في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه
يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا
رجم الثيب علة لجلد البكر والاحق انه عند اي التعليل بوجه
لا يورد عليه هذا القلب ان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما
بالاخر بل يورد بطريق الاستدلال باحدهما اي ثبوت احدهما على ثبوت
الاخر اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه اذ
لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته
كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم

بالنذر

عطف على قوله تسمى معارضة في الحكم م

اي في التعليل م

المراد من الحكمين يجلد بكرهم ويرجم ثيبهم م

بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فتجب الصلوة والصوم بالشروع
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض
من الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما يشرع لثبوت
التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو
سبب القربة وهو النذر فلان تجب رعاية ما هو القربة اولى
والا اي وان لم يمكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة فخالصة
ليس فيها معنى المناقضة فان قامت المعارضة الخالصة على نفي
عليته اي علية ما اثبت المعلل عليته قبلت المعارضة وان قامت
علية شيء اخر فان قصر ذلك الشيء الاخر او تعدى الى مجمع عليه لا
لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك
كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا
الوزن فتقبل عند الشافعي لان حق المعترض ابطال علية وصف
المعلل فاذا بين علية وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال
واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان
تعدى الى مختلف فيه تقبل عند النظار كما اذا قيل الجص بالجص
مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة
هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين
وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند
النظر لان الخصمين اذا اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ
لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات
علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى

... الشافعي توضيح

كما يعارض بان العلة الطعم ... توضيح

الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضاً
قولاً بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم
ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكن
ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا
فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره وانتفاؤه
بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان
المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناءً
على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح
وليس المراد ان يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية
وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة
علية احد الوصفين تاثير في فساد الاخر نظراً الى ذاتهما لجواز
استقلال العلتين السابع القول بموجب العلة وهو التزام
السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المق
وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله
على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه
الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب
التزام السائل ما يلزمه المعلل الخ اما بصريح عبارته اى عبارة
المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي
القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة
بل في ايجاب القصاص او بحملها اى بحمل المعترض عبارة المعلل
على غير مراده اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن يسن تثليثه
كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض له

اى ثبوت السائل م
ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه

لقوله

لقوله برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب بتثليث وزيادة
فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرة و
السائل يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل
بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم
المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ماخذ الخصم وليس
كذلك فالقول بالموجب التزام المعلل ابطال الخ كما اذا قال
الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتاق واباحة و
تاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد
بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن
مقدمة مشهورة لشهرتها والسائل يسلم المقدمة المذكورة
ويبقى النزاع في المط للنزاع في المقدمة المطـ ثم ان المطـ اما ان
يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا يغسل
لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني انها غاية كالليل فلا
تدخل مثله فيكون هذا قياساً لا دليلاً اخر كما زعم صاحب التلويح
فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية
للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا يحتمل كقوله تشترط في الوضوء
النية لانه ما شرع قربة فشرط النية كالصلوة فنقول ومن اين
يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ
لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نم ان الوضوء ثبت قربة واذا
دفع القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع تعين
الانتقال اى انتقال القياس في قياس من كلام الخ والكلام
المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج
عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او

السائل ما يلزم م

لفظا او بمعنى الواو فافهم فانك ان كنت اهلا في التوجيه لا تغفل م

العلة والحكم جميعاً والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة
القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالاً فى العلة و
الحكم جميعاً والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لايحتاج اليه حكم
القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج
اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالاً
فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم
يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشواً فى القياس فصارت الاقسام
المعتبرة فى المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله امامن علة الى
علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهى علة القياس وهذا القسم
انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه
علة لم يجد بداً من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبى الموعود اذا
استهلك الوديعة لايضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثانى بقوله او من علة الى
اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع و
المناقضة لو لم يكن دفعها ببيان الملايمة والتاثير والى الثالث
بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير حكم القياس لكنه
ليس باجنبى عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس
كقولنا الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة
فان قال الخصم المانع عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان فى الرق
كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى
كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق والى الرابع
بقوله واما من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كذلك اى يحتاج

اليه

اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق فى المسئلة الاولى
بالعلة الاولى كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص
وهذان القسمان انما يتحققان فى القول بالموجب لانه لما سلم
الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم لم يتم مرام
المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة وان امكن
والا فبعلة اخرى والكل صحيح اتفاقا الا الثانى فانه مختلف فيه
جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكمه فلا يبالى باى دليل كان
ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعاً
فى عرف النظار فقيل بناء على هذا قصة الخليل عم منه قال
يجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عم حيث قال فان الله يأتى
بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل وقيل لا قال
نافوه انما ليست منه لانه كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل
المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله وكان قدح المعترض
فاسداً الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين
فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل
فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك
ازالة حيوانه ليس احياء الا ان الخليل عم انتقل الى دليل اوضح
وحجة ابهر ليكون نوراً على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خالياً
عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كان عم
قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح
العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب تنقيب
عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج

مطلب قصة ابراهيم عم

بقوله ربى الذى يحيى ويميت الآية م

اى من الثانى م

بها البعض فى اثبات الاحكام ليبين فساده فيظهر انحصار الصحيحة
فى الاربعة وهذه غير التمسكات الفاسدة لانها تمسكت بالكتاب
والسنة بطرق فاسدة غير صالح للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه
قد تمسك فى اثبات الاحكام الشرعية بحجج فاسدة منها الاستصحاب
اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا فى الحال
لعدم العلم بالمغير فقد جعله مصاحبا للحال او العكس وهو
حجة عند الشافعى رحمه الله فى اثبات كل حكم نفيا كان او اثباتا ثبت
بدليل يوجبه ثم شك اى وقع الشك فى بقائه اى لم يقع ظن
بعدمه فبعضهم بالضرورة اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق
وجوده او عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن
بقائه ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم
ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من
التجارات والعروض والديون وبعضهم استبعدوا دعوى الضرورة
فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله ببقاء
الشرايع يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء
الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء الشرع
عيسى عم الى زمن نبينا محمد عم وبقاء شرعه الى يوم الدين
والى الثانى بقوله وبالاجماع على اعتباره اى الاستصحاب فى كثير من
الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا
ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة
فى الدفع اى دافع لاستحقاق الغير لا فى الاثبات اى غير مثبت
لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة
ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل

على

على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب بان الدفع
ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم
الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولان الدليل الموجب للحكم لا يدل
على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة
عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث
شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع
وان اريد ظنا فممنوع ودعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير
مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى
الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع
عدم ظن المنافى والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير
الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبقى غير السبب الاول
فان علم او ظن وجود السبب المبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والا
فلا حكم اذ لا موجب فليتامل والجواب عن الاول انا لا نم ان بقاء
الشرايع بالاستصحاب بل بقاء الشرايع بدليل اخر وهو فى شريعة
عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قوم على العمل بها الى
زمن نبينا عم وفى شريعة نبينا عم الاحاديث الدالة على انه
لا نسخ لشريعته فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل
الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر فى مباحث النسخ ان النص
يدل على عدم نسخه اذ لو نسخ لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه
والجواب عن الثانى انا لا نم ان البقاء فى الفروع للاستصحاب بل
البقاء فى الفروع انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح
ونحو ذلك احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض لجواز

الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء
هذه الاقسام ليس الا لتحقق الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور
المناقض لان الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو
قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان
على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا
التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير
بحسٍّ او عقلٍ او نقلٍ ويصح اجماعاً كما نطقت به الاية الكريمة
قل لا اجد فيما اوحي الي محرماً الاية الثاني عند العلم بعدم المغير
بالاجتهاد ويصح لابلاء العذر لا للحجة على الغير الا عند الشافعي
وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل في
طلب المغير وهو بط بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من
اسلم في دار نا الشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا
سؤالٍ وتحرٍّ الرابع لاثبات حكم مبتداء وهو خطاء محض
لان معناه اللغوي ابقاء ما كان على ما كان ففيه تغيير حقيقة و
منها اي من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اي الادلة
حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب
الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين وهو فاسد ومنها
التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد ان اي ذلك الغير محقق
في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامي للمجتهد
بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتي انشاء الله تع وهو ايضاً
بط لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين

باب في المعارضة

والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض
فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك يعرف بجهات

عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمق
فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض
بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح
لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين
يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر بعينه حتى يكون الايجاب
وارداً على ما ورد عليه النفي فانه تنافيا اي الدليلان فقوة اشارة
الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع
من ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم
ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من
ذلك عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما اقوى من الاخر
لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان
حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون رجحاناً فلا يقال النص راجح على
القياس لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه انشاء الله تع ففي
معارضة الكتاب والسنة يحمل التعارض من الصورتين
على نسخ الاخر اي كون الاخير ناسخاً للاول ان علم التاريخ لامتناع
حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان
ورودهما والشارع منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان
واحدٍ بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخاً للاول لكنا
اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتاخر
حملنا عليه والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اي يدفع
المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملاً بالشبهين فاذا
وجد المخلص فيها ونعمت وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب
الى السنة ويعتبر السنة متاخرة عن الكتاب فالايتان ساقطان

بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتاخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب
آيتان او سنتان بان يتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية الى
السالمة عنه لان اعتبار التاخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان
الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل
مثلا قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا
فاستمعوا له الآية تعارضتا فصرنا الى قوله عم من كان له امام
فقراءة الامام قراءة له وصير منها اى من السنة اذا وقع الى
التعارض بين سنتين الى قول الصحابي مطلقا اى سواء وافق
القياس او لا ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال
فخر الاسلام وابو سعيد البردعي والا اى وان لم يقدم مطلقا
بل قدم فيما خالف القياس ففي مخالف القياس اى فيقدم قول
الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي ومنه الى القياس
مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني والا اى وان لم يقدم على
القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة فالى القياس اى يكونان في
مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما سيأتي في القياسين
ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي
ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال
تعارض سنتين ما روي ان النعمان بن بشير ان النبي عم صلى صلوة
الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله
عنها انه عم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات
تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات والا اى وان
لم يمكن المصير الى ما ذكر يقرر الاصول اى يعمل بالاصل و
يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار

حيث تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس من الاخبار
اما الاخبار فكما روي انس رضي الله عنه انه عم نهى عن اكل
لحوم الحمر الاهلية وما روي انه عم قال كل من سمين مالك
لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الحميرات وايضا روي عبد الله
بن ابي اوفى انه عم حرم لحوم حمر الاهلية يوم خيبر وروى
غالب ابن ابجر انه عم اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه
ويلزم منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ
حكمه فانه قيل ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى ان حرمته
مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط و
الطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وعدم
توضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في
الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارة
واخبر بنجاسة فانه طاهر ولا الاشكال في حرمة لحمه ترجيحا الجانب
الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ
الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة
تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في
الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم
الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا
وهذا احوط من ان نحكم بالنجاسة لانه ح لا يضم الى التيمم فيلزم
التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض
بعد ما اعترض نقل هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر
ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس رضي الله طاهر واما
امتناع الاقيسة فاذ لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها في

اى لم يحكم بنجاسته

اى ما قاله شيخ الاسلام

سعد الدين بقوله فانه قيل ادلة الاباحة اه

متى انعام

الطوف ولا في الكلب للضرورة في سؤره ولا الحاق لعابه بالحمار
او لبنه في اصح الروايتين وان روي عن محمد انه طاهر ولا يؤكل
لانه فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر في ظاهر الرواية لان
الضرورة فيه اكثر فعمل الشك في طهارته اذ لو كان طاهراً لكان
طهوراً ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد
استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين
واحد وهو ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر ولا يزول
الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزام
الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل
طاهراً غير طهور وضم التيمم اليه وهو اي التعارض في الكتاب
والسنة اما بين آيتين او قراءتين في آية واحدة كقراءتي الجر
والنصب في قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم فالاولى
تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب او
سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة مشهورة
او متواترة والمخلص عن التعارض اي دفعه وبيان انه غير واقع
وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض التناقض الذي
يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه
من جهة الدليل او ترجيح احدهما انه اقوى فلا يعتبر الآخر اما
من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم
باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر
كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل على
تغايره اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيوياً و
الآخر اخروياً كما في آيتي اليمين في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو

في ايمانكم

في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم
الايمان فالاولى تقتضي المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب
اي مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادق محل عقد اليمين
وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التي في المائدة
دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقة فينصرف
لاطلاقها الى الاخروية ولان المتوعد بالعزيمة هو العقاب
لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزل له جداً واما الثاني وهو
المخلص من قبل الحال فبان يحمل كل من الدليلين على حال كحمل
قراءتي التخفيف والتشديد في قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن
يطهرن على حال انقطاع الحيض في العشرة وحال انقطاعه
في الاقل فان قراءة التخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الا
الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة على الاقل ولم تعكس
لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم
احتمال العود وباقل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال
ليتأكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان
فباختلاف زمان الحكم الذي يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض
او باختلاف زمان الورود اي ورود الدليلين صريحاً او على تقدير
اختلاف زمان الورود صريحاً فالمتأخر من الدليلين ناسخ
للمتقدم منهما كآيتي العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن والاخرى الذين يتوفون منكم الآية وقد
سبق في بحث العام او دلالة كالحاضر يؤخر عن المبيح نقلاً
بالحديث وهو قوله عم ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد
غلب الحرام الحلال او عقلاً بان لو قدم الحاضر لتكرر النسخ

المبيح ح

اي كالحرام

هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل معرفته بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال
وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاءه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاق
شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال في اخبار النجاسة اولى
وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات
توضيح

فمعنى انه تزوجها في الحرام انه لم يتغير
في الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها
في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام
تغير الى الحل فالاول ناف والثاني
مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة
مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس
رضي الله عنه
توضيح

لتكرر التغيير وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة
الاباحة في زمن الفترة قبل شريعتنا الا في اصل الخلقة فان
لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة قال الله تعالى وان من امة
الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاضر المغير للاباحة الاصلية له
لغير المبيح المتأخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة
على نفس التغيير فلا يثبت بالشك ونحو المثبت يتفرع عن
النافي لما مر من لزوم تكرر التغيير لان النافي لو جعل مؤخرا
لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى ابن ابان ان النافي
كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج
الى بيان ضابط في تساويهما و[الترجيح] ترجيح احدهما على الاخر وهو
ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان
تحقق بالدليل تساويا وان احتمل الامرين [اي مرجح] ينتظر ليتبين الامرين
ولهذا قلت ان لم يعرف النفي بالدليل والا اي وان عرف به
فمثل المثبت اي فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى
الترجيح بطريق اخر وان احتمل النفي الوجهين اي ان يعرف
بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه
اي يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في
حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم
مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعادل من الاثبات وهو
ما روي انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس رضي
الله عنه على رواية يزيد ابن الاصم لانه لا يعدله في الضبط

الناسخ

والايقان

١٩٥

فيما اخذ بالبنيا بناء من قبل نفسي
وفيما اخذ بالبنيا بناء من قبل الصحابي
توضيح

والايقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف
بالدليل فا بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة
وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في معارضة القياس
القياس عطف على قوله ففي الكتاب فلا نسخ ان علم تأخر احدهما اذ
لا مدخل في بيان انتهاء مدة الحكم ولا تساقط ان لم يعلم المتأخر
ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في
النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل به
باحدهما مع الجهل واما في القياسين فكل منهما صواب بالنظر
الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بالشرط الاتي بل الواجب
على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفة العمل بايهما شاء بشهادة
قلبه واني اشهد ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان
لا يبقيان حجة في اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما
هو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه واما الترجيح فهو في اللغة
اثبات الفضل في احد جانبي المعادل وصفا اي بما لا يقصد بالمماثلة
فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنها قولهم
زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا
قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم
الربو وفي الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا
تمييز من اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه
اي وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو
ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو
ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص
والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن

راوي

عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود
والترجيح باعتباره يقع في الرواية اي السند كالترجيح بفقهه وفي الرواية
كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع
من النبي ع م على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول
الله ع م وقال الآخر قال رسول الله ع م وفي المروي عنه كترجيح
ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت وفي الحكم كترجيح الحظر على
الاباحة وبالامر الخارج كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه
ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات وعلم مما سبق ان
ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل بحسب اصله
اما بقطعية حكم اصله لان القياس الظني لا يعارض القطعي لان
الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية
حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة دلائل الظنية فيتضمن ما
يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا الا
كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق
على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا
في الجملة وبحسب حكم الفرع اما بمشاركته للاصل في نوع الحكم
والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب
فالاقرب واما النحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقديم الحظر اي الحرام
والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي
واما الثبوت قبل القياس اجمالا والقياس تفصيلا فانه اولى من
ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما القطع وجود العلة
فيه واما القوة ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها
كالمنصوصية والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر

حسب

حسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرها من المسالك واما بالاتفاق
على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من
الاقناعي الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد
الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهر من الخفية
والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثر على الكل وعلى هذا العد
القياس وبحسب الامر الخارج ويجري فيه ما مر في النص من
الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك
ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك وقد جرت عادة القوم انهم
ذكروا في الخير اعني القياس اربعة من وجوه الترجيح الاول
قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس من ان الاستحسان اذا قوي
اثره يقدم على القياس وان كان ضد التأثير اذ العبرة لقوة التأثير
لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت
فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها
لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالـ
بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط لها الظهور جانب الصدق
والثاني قوة ثباته اي الوصف على الحكم المشهود به والمراد فضل
التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت
تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض كقولنا
في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل
فان التعيين لا يحتاج الى تعيين النية اولى من قول الشافعي
انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء لان تأثير الفرضية في الاه
الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية النفل
عنده وتأدي الزكوة عنده بهبة جميع المال عن الفقير او تصدقه

والثالث كثرة الاصول التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه
كقولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كسائر
الممسوحات اولى من قول الشافعى انه ركن فيسن تكراره
كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح فى عدم التكرار اصول كمسح
الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن
فى التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر
وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو
الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوة ولزوما فهى
كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا اقرب
من القسم الثانى بل الاول قال شمس الائمة الثلثة راجعة الى
الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى
قوة الاثر نفس الوصف وفى الاخيرين الاصل والرابع
العكس اى عدم الحكم عند الوصف كقولنا فى مسح الرأس
مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه فان كل ما ليس
بمسح يسن تكراره من قوله ركن فيسن تكراره لعدم
انعكاسه لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض
كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين
وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه
فشرع فى بيانه فقال واذا تعارضا ضربا ترجيح اى سببا الترجيح
فالذاتى اى الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض اجزائه
اولى من الحالى اى الوصف القائم بذلك الشىء بحسب امر خارج
لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا من
الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد

امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب
او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين للاخر وليس ذلك
الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله وقيام الحال به
اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
بنفسه فلو رجحنا الحال العارض لزم ابطال الاصل بالوصف
كقولنا فى صوم رمضان اذا وجد النية فى اكثر اليوم يصح وقال
الشافعى لا يصح لانتفاء النية فى بعض العبادة وترجيحنا
بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح فى
ذات الشىء وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال
الشىء على ذات شىء اخر كحال الاب وذات الابن قلت فى الشىء
فى تفسير الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما
يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى
وصف يقوم بذلك الشىء بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة و
العبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل
الشارع والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة
تذييل لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه
تذنيبا تكميلا للحق كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة
ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن
فقال وقد يرجح اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الاخر من
قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون
باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل
الاول شبه من وجهين او وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا
لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها اى

اى بكثرة العلل م

كثرة الاشباه كالاصول اى كما يزداد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل
اى اوصاف تصلح ان يجعل عللاً وكثرتها لا توجب ترجيحاً ككثرة
الايات والاخبار بخلاف كثرة الاصول فان الوصف ههنا
واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم
فاما هنالك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه
وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح
بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه
وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكوة له
لكل واحد عنهما الصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول
الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد
من الوالد فان القصاص لا يجري فيهما من الطرفين فالشبه بابن
العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه
يصلح قياساً والترجيح بقياس اخر لا يجوز ومنها اى ومن
الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذي جعل علةً مثل ترجيح
اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لانه وصف الطعم يعم القليل و
هو الحفنة مثلاً والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل و
الجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه
اوفق بالمقصود لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص وهو فاسد لانه
خاص اصل الوصف وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطاً منه
راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنياً والخاص قطعياً كما
سبق في مباحث التخصيص فكيف يصح هذا بان يجعل العام
راجحاً على الخاص واقول فيه بحث لان رجحانا خاص النص

اى في ازدياد الظن قوة م

اى عند الشافعي م

رجحانا خاص النص بيان

باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت
دلالة الخاص قطعيةً ودلالة العام ظنيةً عنده قدمه على العام
بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة الحكم في الفرع و
الاعم افيد ولان التعدي غير مقصودة من التعليل عنده حيث
جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة
عن زيادة التعدي واقول فيه ايضاً بحث لانه وان جوز التعليل
بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية ومنها اى من
الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية اولى
الطعم اولى من ذات جزئين لقربه من الضبط وبعده من الغلط
والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة يعني ان الترجيح
بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعددة فيما نقول
باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة
المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك ومنها اى من الوجوه
الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط
اذ كل منها يفيد قدراً من الظن ولان ترك الاقل اسهل من
ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح لغةً وشرعاً فانه يدل
على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل
ولان الاستقلال كل من الادلة بافادة المقصود وجعل الغير في
حقها كان لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل اى سر
في ان الترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول
وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من
الليل ولا ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كما لم ترجح بكثرة الادلة
اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها

فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو
المجموع والصاغير معتبرة في كل موضع للحصل بها في تلك
الهيئة ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة
الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة
الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق
بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني
لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلاً فان
الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح
بكثرة الادلة فلا يرجح اي لا يقع الترجيح بين الروايتين بكثرة
الرواة ما لم يشتهر اي ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة
الاجتماعية ح يحصل ولا يرجح نص باخر اي بنص اخر وكذا
القياس اي لا يرجح قياس بقياس يوافقه في الحكم دون العلة
فيكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول
لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند
تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي يصير به
حجة هو العلة لا الاصل المقصد الثاني من الكتاب في الاحكام
وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث
الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه
وهو مرتب على اربعة اركان لما كان مباحث الادلة كذلك
ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم
عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم
لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولاً وبالواسطة
انه مضاف الى المكلف وعبادة عن فعله يصير المكلف محكوماً عليه

الركن الاول في الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير
للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم
على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازاً عد
فيتناول الحكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي م وبه يندفع
ما يقال لا يندرج تحت الحكم اصلاً اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل
مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تع غير الله
وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته
وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون
والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء
الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام
الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع يتعلق بشيء
بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلاً له او سبباً
او شرطاً او مانعاً او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميمه و
لما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت و
هو اثر خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع فهو الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول
تكليفي والثاني وضعي اما التكليفي فهو اثر خطاب المذكور
فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة
والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلاً ه
او يكون اثراً له اي لفعل المكلف ولا بحث عنه هٰهنا كالملك
فانه لفعل الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق به كملك المتعة
وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اي ما هو

صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى فى مفهومه وتعريفه اولاً
و بالذات المقاصد الدنيوية اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة
المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة او الاخروية اى الحاصلة فى الاخرة
كالثواب على الفعل و العقاب على الترك المعتبر فى مفهوم
الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر فى نحو الصحة
الثواب و فى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولاً وليس المراد
باعتبار المقصد الدنيوى او الاخروى ابتناء الحكم على حكم ومصالح
متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة
متفرعة على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل
ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل
بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى لما يجئ
فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط و
الاول وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل
باعتباره الى صحيح و باطل و فاسد والى منعقد وغيره ونافذ
وغيره و لازم وغيره وذلك لان المقصد الدنيوى فى العبادات
تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية وهى
الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع
وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة
فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه
ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك
الى المعاملات فكون الفعل موصلاً الى المقصد الدنيوى كما ينبغى
يسمى صحة والفعل صحيحاً وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلاً
يسمى بطلاناً والفعل باطلاً وكونه بحيث يقتضى اركانه

ارتفاع القاضى م

وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فساداً والفعل
فاسداً ثم فى المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو
ارتباط اجزاء التصرف شرعاً فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح
ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلاً فبيع الفضولى
منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لم يمكن دفعه ويعلم منها
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق
بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل و
الثانى وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية ينقسم الفعل
باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهى ما شرع ابتداء غير
مبنى على اعذار العباد فان كان ايتانه راجحاً على تركه عند الشارع
بالنص عليه او على دليله مع المنع من الترك بقطعى من الادلة
فرض ومع المنع من الترك بظنى من الادلة واجب وان كان
ايتانه راجحاً على تركه بلا منع من الترك سنة ان كان ذلك
الفعل طريقة مسلوكة فى الدين سلكها الرسول ع م او غيره
ممن هو علم فى الدين قال ع م عليكم بسنتى وسنة الخلفاء ال
الراشدين من بعدى والا اى وان لم يكن طريقة مسلوكة فى الدين
فنفل ويسمى مستحباً ومندوباً ايضاً وان عكس عطف على
قوله فان كان ايتانه راجحاً على تركه اى وان كان تركه راجحاً على ايتانه
مع المنع من الايتان حرام و بلا منع منه مكروه وان استويا اى
طرفا الايتان والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحاً او
دلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم
والصبيان والمجانين ونحو ذلك فمباح فان قلت جميع ذلك
ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات

المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان
يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الرجحان
والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون
الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف
للصفة كاباحة الانتفاع الثابت بالبيع وحرمة الوطي الثابت
بالطلاق اجيب بانها من صفات ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل
المكلف فلا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له
فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان
التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت
ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الآتية
تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة
فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها
من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك
صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احد
احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى لا الثانية
اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني
كون الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرا في
المقسم اولا وبالذات ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان
اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص
والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام
والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي
مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة
لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها

بالذات جهة الرخصة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله
تع واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالفرض لازم
علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته
بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكفر مستخفه
ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل
الانكار ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد
يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت
الجواز بفوته ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي ح رحمه الله
حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع في
مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل
يفسق اي يحكم بكونه ضالا فاسقا ان استخف باخبار
الآحاد لانه رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان متأولا
فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مثله من سيرة
السلف ثم ان عمل المؤمن شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية
كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تع بازالة اعدائه وحكمه
اللزوم على كل احد واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل
البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل
لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي
ثم قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل
شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه
وهو فقد المحل وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على
الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نم اللزوم كيف وقد
يسقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف

فى طرق الاسقاط لا ينافى وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفارة
وان لم يحصل الموعن شرعيته لكل احد الابعد وره منه فغرضه عين
كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرر الاعراض
عما سواه والتوجه اليه فى الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه
حتماً او قطعاً حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد
مبهم من امرين فصاعداً كما فى خصال الكفارة فالواجب عندنا
احدها مبهماً وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث
مفهومه الذى لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق
عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله فى ضمن
معين مما له كان نفسه واحداً جنسياً ومعنى تخييره التخيير فى
ايقاعه بين المعينات فكان الواجب معلوماً مطلوباً ايقاعه
معيناً لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها و
الواجب لا يلزم اعتقاداً اى لا علماً فهو كالفرض عملاً لا فى الفوت
اى فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله فى ذلك بل فجاحده
لا يكفر بل يفسق ان لم يكن متأولاً وقد استخف باخبار الآحاد
وقد يطلق لفظ الواجب على الفرض ايضاً فيكون اعم من الفرض
والواجب بمعنى ان يكون اتيانه لازماً على المكلف مع المنع سواء
ثبت بقطعى او ظنى كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة
ونحو ذلك وتارك كل من الفرض والواجب يستحق العقاب
للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله
تع بفضله وكرمه او بتوبة العاصى وتبعه للنصوص الدالة
على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو وعند
المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب

الثواب

الثواب والعقاب على الله عندهم والسنة نوعان الاول
سنة الهدى اى مكمل الدين وتاركها مسئ يستحق اللوم
كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن
الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا ه
قوتلوا وهى التى قال محمد رحمه الله فى كتاب الاذان تارة يكره واخرى
اساء والثانى سنة الزوايد وتاركها لا يستحق اى
اللوم كتطويل اركان الصلوة وسير النبى عم فى لباسه
كالبيض وقيامه وقعوده والتى قال محمد رحمه الله فى كتاب الاذان
وغيره لا بأس ومطلقها اى مطلق السنة بان يقال ان من
السنة كذا مطلق عندنا اى شامل سنة النبى عم وسنة
غيره خلافاً للشافعى فانها عنده مختصة بسنة النبى عم
وقد تطلق السنة على الثابت بها كما روى عن ابى ح رحمه الله ان
الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض
والآخر سنة اى واجب بالسنة والنفل يثاب فاعله اى يستحق
الثواب ولا يسئ تاركه اورد عليه صوم المسافر والزيادة
على الثلثة ايات فى قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضاً ولا
يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد التارك مطلقاً وعن
الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلاً فانقلبت فرضاً
بعد تحققها لدخولها تحت قوله فاقرؤا ما تيسر من الآية كالنفل
بعد الشروع تصير فرضاً حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب
على تركها كما سيأتى وهو دون سنن الزوائد فى المرتبة لانها
صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى عم بخلاف النفل
ويلزم النفل بالشروع فيه قصداً حتى يجب المضى فيه ويعاقب

والمسافر لا يجوز له تركه مطلقاً بل بشرط القضاء بعد الشروع

اى اتمامه م

على ما تركم لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى
ولان المنذور قد صار لله تع تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى
حالا مما صار لله تع فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته
عن البطلان اسهل من ابتدائه وجوده واذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل للصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تع
تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة
اقوى الشيئين وهو ما صار لله تع فعلا اولى وانما قال
قصدا احترازا عما شرع في الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها و
قد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم
لم يشرع فيها قصدا والحرام يستوجب العقاب اي يستحق
فاعله العقاب على فعله وهو اي الحرام اما لعينه ان كان منشاء
الحرمة عينه كالخمر والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشاء
الحرمة غيره اي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما
ان النص تعلق في الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه
لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على
الحال او حذف المضاف وفي الثاني يلاقي الحرمة الفعل والمحل كالخمر
قابل له كالمنع عن الشرب وهو الشرب مثلا وقد سبق زيادة بسط له في بحث
الحقيقة والمجاز والمكروه نوعان الاول تنزيهي وهو الى الحل
اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرمة اقرب والفرق بينهما
من وجهين الاول انه بعد ان لا يعاقب فاعلها يعاتب بالثاني
اكثر من الاول والثاني انه يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة
بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عم من ضيع سنتي لم تنله شفاعتي
فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر

من امتى

من امتى قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت
بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره
الحرمان عن الشفاعة ويشفع الرسول عم بسبب كمال شفقته
لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته
وهذا اي المكروه التحريمي حرام عند محمد رحمه الله اي حكمهما واحد و
هو استحقاق العقاب على الترك لكن لا بدليل قطعي بل ظني
فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثاني رخصة
وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهي انواع اربعة نوعان من
الحقيقة اي رخصة حقيقية لكن احدهما احق بكونه رخصة من
الاخر ونوعان من المجاز اي يطلق عليها اسم الرخصة مجازا
لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد عن حقيقة الرخصة من الاخر
وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة
والا فمجاز والحقيقة ان كان مع عدم تراخي حكم السبب فاحق
بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة
بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم في المجازية والا فغيره و
اما الاول فاستبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم
منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء فاجيب
بان معنى الاستباحة ههنا انه يعامل معاملة المباح بترك
المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو كاجراء
المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان وجنايته
على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كما
كالدلالة على مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف
وكما في تناول مال الغير مضطرا وحكمه انه يوجر ان قتل با[illegible]

العزيمة اما الرخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء
التصديق معنى في الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في
الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك
الامر بالمعروف وحق نفسه تفوت صورة بخراب البنية و
معنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجراء قبله
فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه وهذا مشروع
كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء والنكاية والاجر عليهم
واغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة و
لم ينكره الرسول عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم
بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل له
لا يكون مثابا لانه القى نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي
بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا سيما
فان اسلامهم يدعوان نيكاء في قلوبهم وان لم يظهروه واما
الثاني فالمستبيح مع قيام سبب للعزيمة ومحرم للرخصة
تراخي حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى
تساوي الطرفين لينافي حكمه الاتي فان قيل المحرم قائم في
القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني
قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد
النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية
قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة
بقيامها وتدوم بدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب
للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب
العام قائم لعموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر

بمعنى الاثم والندامة تم

ولذا

ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله
تع فعدة من ايام اخر فحكمه ان العزيمة اولى عندنا لقيام
سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو
حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب
مختص بالعزيمة متضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها
اولى الا ان تضعف العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى
لو صبر فمات كان اثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول
الحق وهو حق الله تع بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى
قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر عن المكره الظالم
والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة
فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في
هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم
الاصلي الذي هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة
كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه
رخصة من الثاني واما الثالث الذي هو رخصة مجازا و
هو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر فما وضع
عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر وهو الثقل الذي
يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل
تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة
والاغلال هي ايضا مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء
الشاقة كتعين القصاص في العمد والخطأ وقطع الاعضاء
الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو

ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة
على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت الرخصة
فسميت بها لكن لما كان السبب معدوماً في حقنا والحكم
غير مشروع اصلاً لم يكن حقيقة بل مجازاً واما الرابع الذي
هو رخصة مجازاً لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
فما سقط عنا مع مشروعيته لنا في مواضع اخر المراد به
السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض اخر فمن
حيث انه سقط كان مجازاً ومن حيث انه مشروع لبعضنا
كان شبيهاً بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس
بمشروع في حقنا اصلاً فيكون ابعد عن الحقيقة كالسلم فانه
بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه عم عن بيع ما
ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات
لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعاً اصلاً
وكالخمر والميتة للمضطر والمكره فان حرمة تناولهما
ساقطة في حقهما بخوف الهلاك على النفس حتى لم يبق
مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات
اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء
فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي قيل في وجه
سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تع الا ما
اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه
فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه و
هو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو
ليس من مذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد

بالاستثناء

بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في
حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الله
الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تع ومن كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل
على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء
من الغضب اذ التقدير من كفر بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على
ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحاً ووجه اخر وهو ان حرمة الا
الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث
ولا صيانة للبعض عند فوت الكل وكقصر المسافر فانه رخصة
اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام
الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى
مفسد لما روي عن عمر رضي الله عنه قال لرسول الله عم انقصر
الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اصلاً وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد
بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي
ونحو ذلك ممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول
لان تمليك الله تع في محل يقبله لا يرتد مطلقاً كالارث
تمليكاً في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد ففي
الله تع اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقاً و
لا رفق في هذا التخيير لتعين القصر بخلاف التخيير في انواع

الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة
الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة لخفة الشركة
مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم
اولى لاصالته كالصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير
اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء ومسح
المتخفف فان غسل الرجل الذي عزيمة سقط في مدة المسح
رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم
فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من
قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح
اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة
كما في المسح على الجبيرة لان المسح يصلح رافعا للحدث السـ
السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا في الرجل مستترة بالخف وجعله مانعا
عن سراية الحدث الى القدم وحكمه اى حكم هذا القسم من الرخصة
ان العزيمة لا يبقى مشروعا فيه وقد بينا ذلك في الصور
المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من راى المسح
ولم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير المشروع
قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار
النزع والغسل واما الوضعي عطف على قوله في اول المقصد
الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال فان
الخطاب يتعلق بشيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له اى لذلك
الشيء باعتباره اى اعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اى الشيء

اى الركن والعلة والسبب ط
١٥م

الذي

الذي بالحكم التكليفي ان دخل في الاخر وهو الحكم التكليفي فركن والا
اى وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اى في الاخر فعلة والا اى و
ان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق اليه اى الى الاخر في الجملة
فسبب والا اى وان لم يوصل اليه فان توقف عليه اى على المتعلق
وجوده اى وجود الاخر فشرط والا اى وان لم يتوقف عليه وجوده
فلا اقل من الدلالة عليه اى على وجوده فعلامة اما الركن فما
يتقوم به الشيء اى يدخل في قوامه فيكون جزءا له وهذا اولى
من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل
وهو اى الركن قسمان الاول اصلى ان لم يعتبر حكم الشيء الذي
يتقوم بالركن باقيا عند انتفائه اى انتفاء الركن كالتصديق
للايمان والثاني زائد ان اعتبر حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه
لعذر وان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا
ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى
الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد
ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل
نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد
الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع
فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه
كان شبيها بالامر الخارجي فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهو
اى اعتبار الزائد اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان فانه
كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار
اصلا لكنه زائد حيث يسقط لعذر الاكراه او بحسب الكمية كالاعمال

في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل
الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا
القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في
حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان
الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما العلة وهي لغة المغير
كالمرض لا يقال المريض عليل لانه مغير لانا نقول انه متغير
ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغييرها
الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث
لو تكررت لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما
يضاف اليه وجوده كالشرط ابتداء خرج به ما يضاف اليه
وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوها ودخل
العلل الوضعية شرعا والمستنبط اجتهادا وهي اي العلة
الشرعية مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية من العلل و
عليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة
على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام
ومنا من فرق بينهما وجوز التراخي اي تراخي الحكم اعلم ان
بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول
يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد
وجودها والا لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان
جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها
الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة
مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية
فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم

وجود

وجود المعلول بلا علة وتخلف العلة عن المعلول قلنا اولا
بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك
اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين
حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت
اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم
لان المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهي حروف
واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة
الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها وهي
اي العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التاثير ولا
الترتيب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل
ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين الاثنين منها فثلاثة اقسام
اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم اخر فحصل سبعة
ولذا قال اما علة اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية
بان توضع اي العلة له اي للحكم هذا تفسير العلة اسما ويلزمه
ان يضاف الحكم اليها وتؤثر اي العلة فيه اي في الحكم هذا تفسير
العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها اي عن العلة هذا تفسير العلة
حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما للملك وكذا
النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما علة اسما ومعنى
للوضع والتاثير لا حكما للتراخي للمعلول اعني لا يترتب ابتداء
بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا
بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي
او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او
يقتصر على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية فان الحكم

مطلب التراخي

فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى اسم الجنس
اعنى علة اسما و معنى لا حكما الى ما يحدث بها فيسمى علة فى
معنى السبب و علة بمنزلة علة العلة و ان اقتصر سميت علة
تشبه السبب و على الثانى و هو ان يكون التراخى رتبيا يسمى
علة العلة و قد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة و الى
مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول و هو ان يكون الى
التراخى حقيقيا و يستند الحكم الى الاول و يكون التراخى
الى ما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع
و معنى للتاثير و لذا يعتق باعتاق المشترى موقوفا لا حكما فيقبل
البيع و يحنث به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة
المالك و عندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك
زوائده المتصلة و المنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا
اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة
و هو تأخر الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف فى العلل المستنبطة
لا الوضعية شرعا و البيع بالخيار فانه علة اسما و معنى للوضع
و التاثير لا حكما لما سبق فى مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار
داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه
و دليل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين
الايجاب كما فى الموقوف و لهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق
ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف
الموقوف و الثانى و هو ان يكون التراخى حقيقيا و يستند الحكم
الى الاول و يكون التراخى الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت
فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال و

و حجر المريض عن التبرع فيما يتعلق به حقهم كالهبة و الصدقة و الا
الوصية و المحاباة و مؤثر فيه شرعا و متراخ الى اتصال الموت به حتى
يملك الموهوب له و ينفذ تصرفاته لولا الموت و لما كان علة التوارد
الالام المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة و الجرح المفضى
الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه و المرمى
المفضى اليه بواسطة المضى فى الهواء و النفوذ فى المرمى و السراية
و لكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورث شبهة فى
وجوب القصاص و التزكية عند الامام ابى ح رحمه الله فانها
موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن ا
المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة
لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا و اما عدم
لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضى و قالا التزكية
تعديل ليس بتعلق و لا ضمان الا بالتعدى و لذا لا ضمان الا على الشهود
عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعدى معنى و الاعتبار
للمعانى و الثالث و هو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحـ
التحقيقية او التقديرية و هو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب
المضاف الى وقت نحو انت طالق غدا فانه علة اسما و معنى له
للوضع و التاثير لكن الحكم متراخ لا للاضافة التحقيقية و مقتصر
و للاولين جوزه ابو يوسف فى النذر بالصلوة و الصوم
فى وقت بعينه التعجيل قبله فان المتراخى وجوب الاداء كصوم
المسافر و للاخيرين لم يجوزه محمد رحمه الله اعتبارا لايجاب
العبد بايجاب الله تع و شبيهه بالسبب الحقيقى لا بد ان يتوسط
بينه و بين الحكم العلة فالعلة التى اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت

اى يقتصر نوع المطلق على مجى الغد غير اشتاد الى زمان ايجابه
مثال السبب الحقيقى دلالة رجل رجلا على مال الغير
لسرقته فان الدلالة سبب حقيقى لتخلل العلة اصلا م

لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان
بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله اولم يتخلل
بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب والاجارة كذلك
اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسماً ومعنىً
لوضعه وتأثيره فى ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة ولا حكماً
لتراخى حكمه فان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام
المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان
وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن
الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود
متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفاً
او النصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسماً للوضع
له ولذا يضاف اليه ومعنىً لتأثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة
لا حكماً لتراخى حكمه الى وصف النماء بالحول لانه وشبيه بالسبب
لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما
اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصل وجعل
لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة
حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والاثم
الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود
اشبه النصاب العلة ايضا وللاصالة غلب شبهه بالعلة و
فصار علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون التراخى رتبياً
وهو المسمى علة العلة كشرى القريب علة للعتق بواسطة
الملك اسماً لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك

الشرع لحكم المقتضى والاشك ان مطلق الشرى او
الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب او ملكه وضع شرعاً
له ومعنى لان المؤثر فى المؤثر مؤثر لا حكماً كما ظن والا كانت علة
حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفى الاضافة الابتدائية
واما علة معنى وحكما لا اسما كآخر جزئيها اى العلة كالقرابة
والملك فان المجموع علة للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك
اى معنى لتأثير كل منهما فى العتق اما القرابة فلانها مؤثرة
فى الصلة والرق يقطعها ولذا صان الالله تعالى هذه القرابة عن
القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعتقادها اولى واما ان
الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم
عند تراخيه منه لا اسما لان قدرة العتق لما كانت من احدهما
ونفس من الاخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان
الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق
اما تأخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشترى معتق حتى
يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه واما
اما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول
النسب ورثاه او اشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب
الآخر بخلاف آخر الشاهدين فان العمل بالقضاء وهو بمجموع
الشاهدين بلا اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى
كالسبب الداعى القائم مقام المسبب المدعو اليه كالسفر
المطلق والمرض المشول لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء
المفاصل للحدث ودواعى الوطى لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام
والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين

لان السفر والمرض اقيما مقام المشقة توضيح

لاسترخاء المفاصل توضيح

اقيم مقام الوطى والمس والنكاح يقومان مقام الوطى فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة توضيح

لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم
الفاصل للحدث الا عند محمد رحمه الله فان كلا منها علة اسما للوضع
والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لان المؤثر هو الشهوة
وخروج النجس والوطء وخروج المني والحدث والدليل اي سبب
العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض في ان
احببتني وابغضتني فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر
على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع
والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر
هو المحبة والبغض والداعي اليهما اي السبب المقتضي
لاقامة الداعي مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول
احد امور ثلثة اما دفع ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة
العلة كما في النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما في القلب او
دفع حرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في
السفر والمرض والمباشرة والاحتياط كما في العبادات او في
دواعي الوطء في المحرمات واما علة اسما فقط كالمعلق
بالشرط على ما يأتي في مباحث الشرط فان وقوع الطلاق بعد
دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون
علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار
بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما واما علة معنى
فقط ويسمى وضعا لشبهة العلة كاحد الوصفين تركب
منهما العلة كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا و
العقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لانه
له مدخلا في التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم

الاضافة

الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه اذ المراد هو الجزء غير
الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان
لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه
شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير
وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة
العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس
كيف والنص قائم وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي سبب
محض لانه احد الجزئين طريق يفضي الى الحق ولا تأثير له ما لم ينضم
اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة الحد
العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه
بانه مخالف لما تقرر عندهم من لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء
المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب
بان معنى ما تقرر لا تأثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا
لكن في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل
سبب تتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل هذا لانه
لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كشرط في حكم العلة كما
سيجيء امثلته فان الحكم يترتب عليه من غير وضع و
لا تأثير واما سبب فهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا
والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات
والكل مشترك في الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول
بقوله فما يكون طريقا الى الحكم فقط اي بلا وضع له ولا تأثير فيه
وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت

وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك المنفعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله وقد يطلق اى السبب على كل ما دل السمع على كونه معرفا للحكم شرعيا هذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فالسنذكر من اسباب الشرايع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات وهو اى السبب اربعة لان افضاءه اما فى الحال او فى المآل والثانى سبب مجازى والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما علة او لا يضاف اليه والثانى سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع لمتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله اما سبب حقيقى وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه اى وجوب الحكم او وجوده وضعا متعلق بالانضياف وبلا تعقل التأثير فى الحكم كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعلق الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله وبلا تعقل التأثير او شبهة فيها اما الحقيقة ففى

السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول فلان فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا لكان علة العلة كما سيجيء تحقيقه واما الثانى فلانضيافه ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة فى هذه فان فى دفع المانع يتراخى وجود العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفى الفعل المفضى يتوسط تقدم الوضع مرتين كما رضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع الجرح وانشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة ففى المجازى لان شبهة العلة المالية يقتضى شبهة التأثير به بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك انشاء الله تعالى وحكمه اى حكم السبب الحقيقى ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل الى المتوسط بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل المختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية فى حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن كانت الدلالة فى معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المتحرمة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس

لغلبة السعادة ولا يضمن من دفع صبياً سلاحاً ليمسكه له اي
للدافع فقتل به نفسه لانه ضرب نفسه صادراً باختياره غير مضاف
اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى
الدافع لكونه تعدياً فيكون في حكم العلة ولا يضمن من قال له
اي للصبي اصعد الشجرة وانقض ثمرتها لتاكل انت او لناكل
نحن ففعل فعطب لانه معوده ح باختياره لمنفعة نفسه
من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلانه ينقطع الحكم عن
علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف
اذا الدغته حية وجرحه انسان حيث سقط نصف الضمان لان
كل علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لاتاكل فيضمن عاقلته لانه
صار مستعملاً له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل
قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك واما سبب
في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم بلا
بلا وضع لحكمها اي من غير ان يكون ذلك السبب موضوعاً لحكم
تلك العلة والا كان علة لا سبباً وحكمه ان يضاف اثر الفعل
اليه لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف كسوق
الدابة وقودها فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف
فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم توضعا له
للتلف فيضاف الى ما تلف اليهما في بدل المحل لانه حكم السبب
لا في جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث وهو
وقطع حبل القنديل ونحوها كشق الزق وفيه مايع واشراع
الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد
التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة

بالقود

بالقود فلاضافتها اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعهاله
لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال عمداً
كالكفارة وحرمان الارث واما سبب له شبهة العلة وهو
ما يضاف الحكم اليه ثبوتاً عنده على صحة التراخي لكونه ايجاد
الشرط العلة او يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع للتخلل
لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسيأتي توضيحه في مثاله و
حكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقاً بل بالتعدي لانه لما
انتقض فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك
مثال ما يضاف اليه الحكم ثبوتاً عنده على صحة التراخي كحفر البئر
في ملك الغير فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها و
ليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشي والسبب مشيه فيه فاما الحفر
الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلية من حيث
ان الحكم يضاف اليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به ولهذا لم يحكم به
موجباً للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة
ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل
وقد حصل التلف مضافاً الى الحفر وجوداً عنده بطريق التعدي
حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء
يكون الضمان على الملقي لا الحافر ومثال ما يثبت الحكم به غير
موضوع للمتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها له
بالتعمد رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة
ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه الصغيرة لنصف مهر
ضلفها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد
علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت

اي مهرهام

لفساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل تثبت
به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة
الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في
حكم واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار
رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة بالاعتبارين او شرطاً
وعلامة او سبباً وعلةً وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين
هذا القسم والثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون
كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب اخر اختياري مباح هو
المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان
الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير
معتبرة فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن
الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين
اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح اما الشهادة فموضوعة
لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان
لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم يوضع للقود
انما هو بهذا الاعتبار واما سبب مجازي وهو طريق للحكم
يفضي اليه لا في الحال بل في المآل وخص باسم المجاز وان كان
السبب مع التاثير كما في القسمين السابقين مجازاً ايضا لان
التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها
كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة صفة الحلف فان كل واحد
اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء يكون سببا مجازيا للجزاء
ونحو اليمين بالله فانها ايضا سبب مجازي للكفارة لا حقيقي
واما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزية الا عند

وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسبابا مقتضية
بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن
وقوعه قبله فاما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة
الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل
فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفي الحنث
يكون علة له فكان تجوزاً من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان
قول المشايخ سبب للكفارة امر دائر بين الخطر والاباحة
كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظ في ان السبب نفي اليمين
لكن يشترط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ ولهذا اي
ولهذا السبب المجازي شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الا
الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتاكيد البر وذلك بان
يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء
يكون الثابت لسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك
الثابت يكون له شبهة بالثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا
سبب كالغصب يوجب رد عين مغصوب مضمونا بالقيمة
عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة
والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يملك بالضمان
من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او
الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون اخر واذا كان
لعرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لها عرضية الثبوت
فكذا السببية فيكون السبب ثابتا على قدر سببه وشبهة
الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغني عن المحل كحقيقته اذ كل
حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في

استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع
في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع
في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل يبطل اليمين فتنجيز الثلث
يبطل التعليق اي تعليقها وتعليق ما دونها قال زفر هذا القسم
من السبب مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق
مثلاً وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلاً ولا حِلاً فلا يبطله
اي فح لا يبطل بتنجيز الثلث التعليق ولعدم استدعائه شيئا
منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلث بتزوجها فيقع لو تزوجها
بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى
واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف
على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر للحق
من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده
عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه
فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بانه يطلقها ما دون
الثلث فكذا بزوال الحل بانه يطلقها ثلثا قلنا بعد ما مر ان
شبهة العلية تستدعي المحل كلا من قياس التعليق بغير
التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني
المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في
ان لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت
للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق و
صحته وليس للشيء قبل علته صحة حقيقة الثبوت فكذا
شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق
بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من

من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك
استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي لهما فوات الحل
لا الملك وقال الشافعي هذا القسم من السبب سبب بمعنى
العلة لانه الموجب في المآل لا هي لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل
فلم يجوز التعليق للطلاق والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك
فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حرة بانه بطل عنده لعدم
الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز
التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها
قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط
بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال
على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على
الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء من الكلام بمنزلة
المبتداء والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان
الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب
بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق
لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف
الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم
فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان
من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق عن الوصول
الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى
المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء مفضيا اليه واته
اعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال
لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود

لا بابدنه كالصوم

الشرط وانحلال التعليق بجعل كلاما صحيحا اصلا حتى ان يصير سببا
كشرط البيع حتى لو علق بشرط يجري الوقوف على وجوده لغا مثل
انت طالق ان شاء الله تع اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث
الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على
جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا
كما زعم بعضهم من لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما ثبت
بايجاب الله تع صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل
من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله
تع وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما
هو سبب في الظ بجعل الله تع وبجعل الاحكام مرتبة عليها
تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام
الاحكام بمعرفة الاسباب الظ على انها علامات وامارات
لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع
للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك
اشار بقوله سببا ظ يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر
فالايمان اي فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو
حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تع من الجواهر و
الاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود
الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجود الايمان بايجاب
الله تع الا انه نسب الى السبب الظ تيسيرا على العباد وقطعا
لحجج اهل الفساد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب
ومعنى سببيته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد

لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ان لم يؤمن
به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
واجبا الذات قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات
وينفي جميع النقايص فيصح الايمان من الصبي المميز لتحقق سببه
وهو الافاقي والانفسي ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار
الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو
اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فيه تبعا للابوين
فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان مح لانه
لا يحتمل عدم المشروعية اصلا وان لم يخاطب الصبي به اي بالايمان
لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل
السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره
على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت
وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر والسبب للزكوة النصاب
لاضافتها اليه مثل قوله عم هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف
الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه
لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس مختلفة فقدره
الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنما المنصرف الى
الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر
الاداء والنما على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا
للغنى واليسر الا ان النما امر باطن فاقيم مقام السبب المؤدي
اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في
النما بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في
كل اي ما ينا سبه فصار الحول شرطا فتجدده تجدد النما

وتجدد النما بتجدد المال الذى هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قيل اليوم اى كل يوم سبب لصومه وقيل الشهود اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه فى مباحث المقيد بالوقت والسبب لصدقة الفطر رأس يمونه اى يتحمل مؤنته ونفقته ويلى عليه اى ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عم ادوا عمن تمونون فان عن للانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثانى مح لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا خراج على الخراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظ انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب لانه التحق بالبهائم فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبى والكافر والفطر شرط لانه وصف المؤنة فقوله عم ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشئ سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة

والوقت

والوقت شرط والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت يعنى الكعبة شرفها الله بدليل الاضافة فى قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا بسببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت شرط الجواز اى جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اى وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا فى العشر وتقديرا فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنما التحقيقى وللخراج بالنما التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النما التقديرى والاول اى العشر مؤنة فيها معنى العبادة والثانى اى الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا تعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تع حكم ببقاء العالم الى حين الموعود وذلك بالارض وما يخرج فيها فيجب عمارتها بجماعة والنفقة عليها كالعبيد والدود والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب

اى فى صاحبهما

العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين اتفاقا على
الارض تقديراً وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار
النما التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان
الواجب جزء من النما قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي
الخراج باعتبار النما التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد
التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد
الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان
الشرع والمذموم رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا
للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا
اقول فيه بحث اما اولاً فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة
واما ثانياً فلان سبب العقوبة مشترك بينه و
بين العشر فاوجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل
والنما وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة و
باعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم
يكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما
في الزكوة فلذلك لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى
العقوبة لم يجتمعا اى العشر والخراج في سبب واحد وهو
الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية
الخراجية وانه لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان
سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من
الارض والسبب للطهارة اداء الصلوة لتبتنها عليها
فقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام
اليها ومثل هذا مشعر بالسببية والحدث شرط لوجوب

اى مجاهدته مع النفس

اى مجاهدته مع النفس

اى ليس مقصوداً على الزراعة بل قد يجب في غيرها كالكرم و الجنان ونحوهما

لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف
بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على
تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف الطهارة على الحدث
فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل
الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر
في الشرط هو الوجود قصداً او لم يقصد وليس الحدث سببا
لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة
وينافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات ما
تنسب اليه من سرقة وقتل ولم دائر بين الحظر والاباحة
يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب
الكفارات لما فيها معنى العبادة والعقوبة يكون امراً دائراً بين
الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل
نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك
فان فيها كلا الجهتين من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا
فانه تلاقي حراما محضا والسبب الشرعية المعاملات البقاء
المقدر يعني ان ارادة الله تع بقاء العالم الى حين علمه وزمان
قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيح ان الله
تع قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام
الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع
والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور
صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى

اى افطار م

معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل
الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك
يفتقر الى اصول كلية متقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل
والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه و
يغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل النظام فلهذا السبب
شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات الشرعية الى
التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما قد سبق ان
من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل
في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية العملية على طبق فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة و
هي العبادات واما بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص
الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع او ببقاء النوع
باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات
واما الشرط فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة
والشروط للصكوك وشرعا ما يتوقف عليه الوجود معناه
ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فخ
لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمة
ثبوت الوجوب ايضا لا انفصالا تأثير في ذلك الشيء خرج
به العلة ولا افضاء اليه خرج به السبب وهو اي الشرط
اما شرط محض وهو ما يلاحظ فيه صحة الاضافة اي

اضافة

اضافة الحكم اليه كما في العلة او الافضاء اليه اي افضائه الى الحكم كما
في السبب فخرج بالمجرد توقف اي توقف الحكم كما في الشرط
الحقيقي او توقف انعقاد علته اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي و
هو اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في
الواقع اي الحكم الشرعي حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود
للنكاح او العقد تعذره مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي
يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمته اي كلمة الشرط
ويسمى الشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالة
اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل
المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا
باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط ويسمى
الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير المعين لان
معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف صيغة فانه يجري
في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او
في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مايع وقطع حبل
القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة
صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبعي لا اختيار
فيها بخلاف ايقاع نفسه فانه صالح للاضافة الى الاختيار والمشي
سببا اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتيب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واشراع الجناح
وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف
والاشهاد لاعتبار الاثبات ان انكر كما في الشفعة في اسباب

ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية
مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك
الموضع لجوازه بسبب اخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط
في قعرها وكذا غيرها واما شرط في حكم السبب وهو سابق
احترز انه عن الشرط التعليق اعترض بينه وبين الحكم فعل
فاعل مختار يخرج به نحو سيلان المائع اذ لا اختيار فيه غير
غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه
نفر الطائر فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة و
لهذا يضمن كحل قيد العبد حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه
لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة
والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم
فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق
الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى
العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب و
لا عادته بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق
فابق فانه يضمن بناء على انه امر استعمال للعبد وهو
غصب بمنزلة الاستخدام وفتح الباب اصطبل حتى خرج الطير
والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما
سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تاخر الشرط عن
صورة العلة انما هو في التعليق لا التحقيق كالشهادة
في النكاح فالطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات
فالاوجه ان يقال ان كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه
شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود

باب قفص صح

معنى

معنى الافضاء فيه بلا تعقل التاثير واما شرط اسما اي صورة
للتوقف عليه في الجملة لا حكما اي لا معنى لعدم اضافة الحكم
اليه ثبوتا عنده كاول شرطين علق بهما الحكم نحو ان دخلت
هذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط
اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده
فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها
فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى
لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها
فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال
وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود
الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت
اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها
فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء
المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو ما يظهر و
يبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق صفتها اي
العلة معه اي مع خفائها تلك الصفة توضيحه ان علامة
الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل
التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان
مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق صفاتها
للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتو
فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوف
عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة
فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال

ما كان مظهراً لنفي العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذي
هو علة للنسب عندهما حتى اثبتاه اي النسب بشهادة
القابلة بها اي بالولادة مطلقاً سواء وجد حبل ظاهر او
فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل او لا فانهما قالا المعتدة
اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة
ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة لان الولادة
شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجوداً في الرحم فكان
ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافاً اليها
وجوباً ولا وجوداً في الرحم فتقبل شهادة النساء عليها كما
في غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة الولادة شرط محض
للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة
في حق من يعرف الباطن فان كان باطناً يجعل كالمعدوم الى ان
يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من
لم يعلم واذا صار النسب مضافاً الى الولادة في حقنا فلا تثبت
الى الولادة الا بحجة كاملة كما ان النسب كذلك وهي رجلان
او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائماً لانه سبب
للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا
اذا كان الحبل ظاهراً او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب
فكان الولادة معرفة محضة ومثال كان مظهراً لصفة العلة
كالاحصان المظهر لصفة الزنا التي هو بها علة للرجم وهي
كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما
الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتها

اهليتها

والاحصان معلوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان
العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف
على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة
وامارة لها واذا كان الاحصان شرطاً هو علامة لا شرطاً
محضاً فلا يضمن شهوده اي الاحصان اذا رجعوا مطلقاً
اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او
بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوباً ولا وجوداً
فلا يجوز ان يضاف التلف اليها اصلاً واما العلامة وهي لغة
الامارة كالميل والمنارة واما شرعاً فما يعرف الحكم به بلا تعلق
وجوب ووجود وهي اما محض اي خالص عن ثبوت الاقسام
الباقية دال على امر خفي كالتكبير للانتقال عن ركن الى ركن
ورمضان في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى
الشرط كما مر من الاحصان والولادة واما بمعنى العلة كالعلل
الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق واما علامة
مجازاً كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي وقد سبق انه لا
منافات بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات
والحيثيات الركن الثاني من المقصد الثاني في بيان الحاكم
على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما
هل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اي المحسن
والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما
كان كل من الحسن والقبح مستعملاً في معان ثلثة وكان
محل النزاع واحداً منها كما سبق في مباحث الامر والنهي
اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح

ای ما ینصب علی الطریق م

اى بالحسن والقبح

فى الدنيا والثواب فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد و
اما اذا اردنا شمولها لافعال الله تع اقتصرنا على المدح و
قال فى تفسير القبح والذم فى الدنيا والعقاب فى العقبى هو
الشرع اى الشارع عند الاشاعرة والعقل عندهم ليس
حاكما بهما كما هو راى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود
الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو آلة فهم الخطاب الوارد
من الشارع لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
الاية فانه تع نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب
قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى
اللازم انتفى الملزوم قلنا لانم ان المراد بالتعذيب المذكور فى
الاية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب
لم لايجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال
ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى لاينافى استحقاقه
المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق
تاركه التعذيب لاما يعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق
وايضا لولاه اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل
وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما لما تخلفا اى الحسن
والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للعقل غير منفكين
عنه واللازم وهو عدم التخلف بط لان الفعل الواحد
قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار ولو كانا
لازمين لما تخلفا كما فى صورة الكذب انقاذا والصدق
اهلاكا فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن
انقاذا نبى عليه السلام كان حسنا والصدق

من

اى الاقتضاء الشرعى م

من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن هلاك نبى عم كان
قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب
تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم
ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا الى الاهلاك
الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر
ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد السلب الكلى وهو ان لاشىء منهما
بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث
يقولون بالايجاب الكلى والحاكم بالحسن والقبح هو العقل
عند المعتزلة لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه
مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه
اقتضائه كما فى وظايف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المامورية
والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله
تع عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان
يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل والشرع مبين فى البعض
الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقان
حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى
احدهما بقوله لان حسن الاحسان وقبح العدوان مركوز
لاينكره عاقل فى الاذهان حتى الذين لايتدينون بدين و
لايقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما
يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحوا ذبح الحيوانات وذلك
مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم
فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا
لا بالمتنازع فيه اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

وهو استحقاق المدح فى الدنيا والثواب فى العقبى والذم فى الدنيا
والعقاب فى العقبى م

اى بالنظر الى الحسن م

اى بالنظر الى القبيح م

بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض
العامة وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم فى
مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك فبطل قولهم
بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل فى استحقاق
الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم
واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغايب
قياساً فلا يخفى ضعفه كيف وغير متشرع ربما لا يقولون بدار
الاخرة والثواب والعقاب والى الاخر بقوله ولان من كان
له غرض من الاغراض واستوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب
ومن قدر على الانقاذ اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك
وتخليصه ومن قدر على الاهلاك يختار الاول الصدق
ويختار الثانى الانقاذ وهو اى اختياره ذلك
الا لحسنهما اى الصدق والانقاذ عقلا قلنا لا نم انه ليس
الا لحسنهما عقلا بل لكون الاول اى اختيار الصدق اصلح
اى انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء
المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع
حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تع ايضا يحكم العقل ولو
فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا و
وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه القطع
عند وقوع المقدر المفروض وكون الثانى وهو اختيار الانقاذ
اليق برقة الجنسية المجبولة فى الطبيعة وسببها انه
يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك

الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق
غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم
استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تع
عليهما هو المتنازع فيه بل لامر اخر واما الالزاميان فقد اشار
الى احدهما بقوله ولانه لولاه اى لو لا كون العقل حاكما
بالحسن والقبح بل كانا شرعيين كان التكليف ايضا شرعيا
فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو
قال فى جواب انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى لا انظر حتى تجب
على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع
اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته
نظرى لا ضرورى لم يكن للرسول الزام النظر وهو المعنى
بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلى و
الاخر على اشار الى الجدلى بقوله واجيب بانه مشترك الالزام
وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث
دل على نفى ما هو الحق عنده فى صورة النزاع وتقريره ان
للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان
وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر
يفيد مطلقا وفى الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال
ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل
هى من النظريات الجلية التى ينبه لها العاقل بادنى التفات
واصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم
فله ان لا يلتفت ولا يصغى فيلزم الافحام واشار الى الحلى
بقوله وان الوجوب على المكلف فى نفس الامر لا يتوقف

الفعل

على العلم به اى بالوجوب فان صحة الزام النظر انما يتوقف على
وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لا على علمه بذلك
والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققها فى نفس الامر
فالمكلف ان اراد نفى الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت
الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح لا انظر مالم يجب
وان اراد فى الوجوب التحقق وفى الثبوت العلم به لم يصح قوله
لا يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم
بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص بارادة العلم بقوله
لا يثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب
صحت جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط
فهذا قياس صحت مادته وفسد صورته واقول هذا الجواب
الذى سموه حلا لا يدفع لزوم الافحام على رأى الاشاعرة لان
المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر فى معجزتك حتى اعلم بوجوبها
على ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى ولا يثبت عندى حتى انظر
لا يمكن الزامه بمجرد ان يقول الوجوب عليك لا يتوقف عليك
به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت
الشرع عندى مردود لان النبى ع ان يقول علمك لا يتوقف على
ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفى لادراكه فانك اذا تأملت
ان دعواى وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت
صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا فى العاجل والآجل
ولكن ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل
الا بالنظر فى المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا اجلا و

و دافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكلما يدفع الضرر
المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لانه
يحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا
فكيف الافحام واشار الى الطريق الثانى من الطريقين الالزاميين
بقوله ولانه لولاه اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين
لزم محالان الاول فى الله تع وهو انه لا يقبح منه تع شئ قبيل
فيلزم جواز الكذب تع عنه علوا كبيرا وجواز اظهار المعجزة
على يد الكاذب وفى كل منهما ابطال البعثة والشرايع والتباس
النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد فلا يصح شئ من الكذب
واظهار المعجزة على يده بعده اى بعد السمع ايضا للدور فان
حجة السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثانى فى
العبد وهو انه لا يصح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله اى
حال الكفر مما يترتب عليه عاجلا وآجلا قبل السمع وان قبح بعده
لعدم الدور واجيب عن الاول من قبل الاشاعرة بانا لا نم ان
الامتناع العقلى فى الكذب فى خلق المعجزة وان جزمنا بعدمهما
فانهما من الممكنات وقدرته تع شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا
ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نم انه اى امتناعهما عقلا للقبح
عقلا لجواز كونه اى امتناعهما لامر آخر كاستلزامهما الالتباس
النبى بالمتنبى وكانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجز لانه وضع للدلالة
لازم لكل دليل وهو منتف فى المعجزة فى يد الكاذب والكاذب ليس
صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم واجيب عن الثانى
من قبلهم ايضا بان وجود المعنى المتنازع فيه وهو التحريم الشرعى
قبل الشرع مم فيما ذكرتم من الصورة وغيره لا يضر لانه خارج

عن البحث ونحن معاشر الحنفية نقول شيء منها اي ادلة المعتزلة
على تقدير صحتها او تمام مقدمتها لم يفد الحاكمية للعقل والموجبية
له كما هو مقصودهم وانما هو يفيد ان حسن بعض الافعال
وقبحه معلوم بالفعل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره وان
المختار عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط
والتفريط ان الحاكم في الكل اي فيما ادرك جهة حسنه قبل
الشرع او لم يدرك هو الشرع اي الشارع لا العقل لوجهين
اشار الى الاول بقوله لان العقل الا نور في بدن الانسان مثل
الشمع في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبداه من
حيث ينتهي اليه اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الآلة لا يعمل
بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل
الة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب
ان رايس من قصارى امرهم التمسك وعدم الاعتداد بالنقل
لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون
انفسهم اصحاب وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق
وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثاني بقوله
ولا ينفك العقل من الهوى فان العقل الذي هو مناط التكليف
غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي
فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا من شاء الله من الخواص و
المغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما ينفي اعمال المغلوب
في مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز
نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلل
ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم يجز

نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق
قلنا تلك النسبة ليست لكون العلل علة موجبة بل الموجب
هو الله تع الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم
فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
تيسيراً علينا وان كان العقل مبينا للحسن والقبح ومدركا
لهما بخلق الله تع العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد
الشرع في البعض الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى
واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب
ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب
والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده و
هو ان ثبت بالعقل ثبت المط وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء
على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا
وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر
مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة
وكلما هو كذلك فهو واجب عقلاً اما كون النظر مقدوراً
فظ واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية
ولا معنى للنظرية الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه
فلئلا يلزم التكليف بالمح واما عقليته فللتبعية وكذا التصديق ان
النبي في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص
وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم
اما الدور او التس او ثبوت المدعى وكذا النظر في المعجزة واجب
بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته
عنده لانه انما ثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي فلو وجب

الّتي صح خبر انّ

وهو ابن سينا م

بل العقل يوجد بعد البلوغ علماً وسناً م

كالسكر المحرم اللحم وغيره م

النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلاً ثبت
حرمة اضدادها عقلاً ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان
الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت
الاعم فهو اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض
ثبت ان العقل غير معتبر كل الاعتبار فى مواجب التكليف
فلا يكلف بالايمان الصبى العاقل بمجرد العقل وعليه مشايخنا من
اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ
ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق
والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجباً
بنفسه وهولاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب
قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف
لظاهر النص وضد الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه
الدعوة سواء كان فى شاهق الجبل او فى دار الحرب او نحو ذلك
حتى اذا لم يعتقد كفراً ولا ايمانا لا يعذب لان فان الوجوب اذا
سقط عن الصبى سقط عن هذا لان الجهل قد تلحق بالصبا فى
سقوط العبادات عمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت
عن الصبى فيجوز ان يلحق به ايضا فى سقوط وجوب الاستدلال
قبل ادراك زمان التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال
على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان
وبيان مقداره دليل قاطع بل فى علم الله تعالى ان يتحقق يعذب والا
فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبى
عم العمر الذى اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن
مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمان عشر وسبع

اى سلب عنه العذر

عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبى
العاقل بالايمان فلا ترتد مراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر
لم تصف اى لم تعتبر عن ايمان وكفر تحت زوج مسلم بين ابوين
مسلمين واذا لم ترتد لم تبن من زوجها اما لو بلغت كذلك
كانت مرتدة وبانت زوجها وكذا لو علمت وهى مراهقة فوصفت
الكفر كذا فى الجامع الكبير وكذا من فى الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام
ولا مهدر كل الاهدار عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار
اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح
لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبى عاقل وكفره اذا اعتقدهما
يوجبهما سواء وصف كلاً منهما وعبر عنهما او لا وترتد مراهقة
وصفت الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين
من زوجها بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر
المرتدات وهذا الذى ذكرنا من كونه مدركا لحسن بعض الاشياء
التى ذكرنا وقبح اضدادها هو المحمل لقول الامام ابى ح لا عذر
لاحد فى الجهل بالخالق لقيام الافاق والانفس الدالة قطعا على
وجود الصانع القادر العالم المريد ويعذر فى الشرايع اى المشروعة
الموقوفة على الشرع الى قيام الحجة من قبل الشارع واقول لعل الاصل
الذى تمسك به الامام فى هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر
فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رحمهم الله نقلوا فى كتبهم
عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول
عليه وقد ادى نظر القاصر وفكرى الفاتر انها مستنبط من الاية
الكريمة لكنى لما لم اظفر فى كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه
قلت لعل الاصل ولم اجزم فلنعد المسائل اولاً نبين وجه

استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق
المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية
ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود
الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه
المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر
بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع
بل لا بد بتفيله من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف
على بيان معناها وهو ان كفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا
في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله في جوابهم
على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني لم يبق لكم عذر في ترك
الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرنا
كم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر في الافاق والانفس
والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام
والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير قد عوا ان
ما يتذكر فيه متناول كل عمر يمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر
ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص
يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل
بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على
الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية منافية ووجه
استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على ترك
الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيه منه ووجه استنباط
الثالثة ظ فانها عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما
مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية

لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد اخرها اعني
قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة و
التأسيس اولى من التأكيد الركن الثالث من المقصد الثاني
في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع
وهو انواع اربعة الاول لحقوق الله تع خالصة وهو ما يتعلق
به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تع
لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء
في الاضافة الى الله تع وله ما في السموات والارض و
باعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتي بيان
انواعها والنوع الثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق
به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل متلفات ونحوه من بدل
المغصوب والدية وملك النكاح والطلاق وما اشبههما وا
النوع الثالث ما اجتمعا فيه اي حق الله تع وحق العبد والاول
غالب كحد القذف فانه مشتمل على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع
عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا
دليل على ان فيه حق الله تع الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجري فيه الارث
ولا يسقط بالعفو الا رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل
عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة
لا يقام عليه الا واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري
فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل والنوع الرابع العكس
وهو ما اجتمعا فيه والثاني غالب كالقصاص فان فيه حق الله
تع لانه تسقط بالشبهة كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء
للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا

لله ولكن حق العبد راجح لان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تع ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله تع وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع وحقوق الله انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تع لم يتصور منه التقرب وفيها اي الايمان وفروعه اصول وفروع وزوايد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوايد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوايد لا ينافي كونها في نفسها ما له اصل وملحق به وزوايد فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون

ابناءهم

ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به ولا يخفى الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم تقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فينطف الاحكام بدليله الذي هو الاقرار وزوايده الاعمال لما ورد في الحديث لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من تتمات الايمان ومكملات له الزائدة عليه والفروع اصلها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تع كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صار من فروع الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئي نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فروع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبيحة فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة

فلذا يكون الزكوة عبادة بواسطة الفقر م

ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهي عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كان وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان والاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وزوائدها السنن والآداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودا والنوع الثاني من حقوق الله تعالى عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة فيها عبادة كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدا على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند ابي ح والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدا على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس حقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان في ادائها معنى العبادة لانها تودى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر

كالبلوغ والعقل م

اذا اخذه الكافر من مسلم ط

اذا اخذه المسلم من كافر م

فيها

من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذي من الذنب من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب فلم تجب الكفارة على المسبب كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث معه التلف لا التسبيب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لا تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا والسادس حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد

حق الله تع اعزازاً لدينه واعلاءً لكلمته فان المصاب به كله حق الله
تع الا انه تع جعل اربعة اخماسه للغانمين امتناناً واستبقى الخمس
حقاً له لاحقاً لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب
علينا جاز صرف جنس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم
وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة كاملة اى
محضة لايشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد قطاع الطريق فانه
خالص حق الله تع قطعاً كان او قتلاً لانه سببه محاربة الله تع
تع ورسوله وقد سماه الله تع جزاءً والجزاء المطلق ما يجب
حقاً لله تع بمقابلة الفعل كحد الزنا والسرقة والشرب فانها
شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة
لانها وجبت بجنايات كاملة لايشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء
المرتب عليها عقوبة كاملة الا حد القذف فانه ليس من حقوق
الله تع بل ما غلب فيه معنى تع على حق العبد كما سبق والثامن
عقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تع اذ لا نفع فيه
للمقتول ثم انه عقوبة القاتل لكونه غرماً لحقه بجناية حيث حرم
عليه الاستحقاق وهو القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل هو
لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه
له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل
لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمداً او خطاءً لان فعله
لايوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستلزم
ارتكاب محظور ولا في القتل بالتسبب بان حفر بيراً في غير
ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل
فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل

مورثه

مورثه خطاءً قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محلاً
للخطاب الا ان الله تع رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلاً منه
ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم ثم لها اى لحقوق الله تعالى
قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار المجرد خلفاً اى قائماً مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لان
المطلع على السرائر هو الله علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوي
الصغير خلفاً عن ادائه اى الصغير ثم صار تبعية الدار او الغانمين
خلفاً عنه اذا عدما اى الابوان مثلاً اذا سبي صبي فان اسلم هو
بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع
له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج
بان قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام
فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة
بالماء والتيمم فانه خلف عنها لكن اى التيمم خلف مطلقاً اى تقع
به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تع فلم تجدوا ماءً
فتيمموا الاية نقل الحكم في حال العجز من الماء الى الصعيد مطلقاً عند الاداء
الصلوة فيكون حكمه حكم الماء فيجوز تقديمه على الوقت وتادية
الفرائض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض
بتيمم واحد تحقيقه انه اذا جعل التراب خلفاً عن الماء فحكم الاصل
افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفاً و
ان جعل التيمم خلفاً عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في
الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث
فكذا التيمم اذ لو كان خلفاً في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفاً
خلافاً للشافعي رحمه الله فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت

التيمم صح

خلفية ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم تجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو ح وابو يوسف رحمهما الله الخلفية فى الالة يعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تع نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا فى نفسه لا يوجب العدول عنه عند النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك ويؤول قوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كان الخلفية فى الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد يجوز التيمم على الحجر الاملس واجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الاثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم للمتوضى اذا لم يجد المتوضى ماء لان شرط الصلوة فى حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل فى قبول الحدث ورفعه اما اذا وجده فلان فى زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد فى حق الامام ففسدت فلا فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر فانهما قالا الخلفية فى الفعل يعنى ان التيمم خلف عن التوضى لان الله تع امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومى

ازالة التطهير وهو للماء م

جواب لسؤال مقدر ان محل الوضوء او التيمم ان نجاسة حكمية م

اذا صح

اى سقيم م

وكونه

وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط وفى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم عنده فى وان وجد المتوضى ماء وشرطها اى الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب للاصل ثم عدمه اى عدم الاصل فى الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهكذا اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الماضى فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر **الركن الرابع** من المقصد الثانى فى المحكوم عليه وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن والتكليف موقوف على الاهلية فى المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس تكتسب العلوم القوة ما به يصير الشئ فاعلا او منفعلا والنفس هى النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات ومن النظريات المنتهية اليها وله قوتان احديهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثيرها عما فوقها متكملة فى ذاتها ويسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن مكملة له ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان

النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وسمى هذه
المرتبة او النفس فيها عقلاً هيولانياً تشبيهاً لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو
بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا اذا ادركت الضروريات
واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل
فيها عقلاً بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الادمى
لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصلتها القدرة
على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد
سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً بالفعل لشدة قربه
من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله
ان يكتب متى شاءت واذا كانت النظريات حاضرة عندها
مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً مستفاداً
لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية
مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم و
شرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات
وهو اى العقل بالملكة متفاوت في افراد الانسان حدوثاً و
بقاء اما حدوثاً فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الـ
الكمالات والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان
فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس الفائضة
عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى ( ) نفسها
صفائها ولطافتها بمنزلة المراة في قبول النور وان كان
بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة
الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل

كان

كان النور الفائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان
النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة ازدادت
تناسباً بالمبداء الفياض الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة نوره عليها لان ازدياد الاضافة بازدياد المناسبة
ولما تفاوت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل
شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر
من قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامها اى العقل بالملكة
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك
لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على
تمام تجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية
وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب
للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء
وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر اثار الادراك وهي
مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تع كذا قيل وعه
لا يخفى ان بعض ما ذكروا ان كان ماخوذ المتفلسفين لكن ليس
مما يخالف اهل السنة من المتكلمين وهو اى العقل وحده
كاف للحكم اى لان يكون محكوماً عليه ولا حاجة الى الخطاب للشارع
عند المعتزلة كما سبق تحقيقه فالصبى العاقل ومن نشاء في
الشاهق وهو رأس الجبل مكلفان بالايمان حتى اذا لم يعتقد
كفراً ولا ايماناً يعذبان في الاخرة ومكلفان باتيان فروعه فيما
يدرك جهته قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل
من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة
لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان

عقايد حي

اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل
شيء منهما على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما الافعال
لا تدرك قالوا اما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا
في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل اذ
لم يعرف جهته يقتضيه واما على سبيل الاجمال ففي جميع تلك
الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه
لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق
لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك
الشاهد مستفاد من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر
المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره
والنظر في مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل
فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة
الغرض والتعلق المصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم
الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه فمباح الا ان يشترط في
الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا ولا كلام لنا
فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال
هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل
عن الحكم ويفسره تارة بعدم العلم ان هناك حظرا او اباحة
قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى
التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين
بطلانه بل لعدم الدليل على كل من الحكمين بعينه ولا حكم على العبد
قبل ورود السمع عند الاشعري فيعذر ان اي الصبي ومن
في الشاهق فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبي العاقل ولا كفر

لا اصل بيان

الثاني

الثاني وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد
بالعقل فيضمن قاتله اي قاتل الثاني لان اباحة دمه بسبب
الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا هو
المتوسط بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين
الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بالامزيد عليه فلا حاجة الى
الاعادة ثم الاهلية يعني ما ثبت انه لابد في المحكوم عليه
من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم
ان الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه والثاني اهلية الاداء
اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما
الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب تبتني على الذمة وهي
في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا
لماله وعليه توضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا
خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار
اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة و
الحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة تثبت
لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد
الذي جرى بين الله وبين عباده يوم الميثاق وبالجملة فقد خص
الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا
فلابد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة
فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه كلام ابي زيد
غايته انه لا يشمل العقل الهيولاني قلنا العقل ليس عينها
بل مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر

فلا فرق بين العقل والذمة

فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة فان هذا الوصف بمنزلة الكسب التركيبي لكونه اهلاً للوجوب بمنزلة العقل بمنزلة الشهود فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا وله اى الانسان قبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة صالحة للوجوب اى لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا الوجوب بها عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن وله بعدها اى بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اى للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلاً لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلاً للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل لحكمه قيل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه المراد من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن الاداء عنه اى كان ما يمكن

ببنيته بيانه

اداده عنه واجبا عليه وما لا فلا يجب عليه اى على الصبى من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب فان العذر لا ينافى عصمة المحل ويجب عليه ايضا منها العوض نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤنة او الاعواض كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤنة ونفقة الزوجة نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤنة من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وجعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد الزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام لا لا صلة تشبه العزية فانها لا تجب على الصبى فلا يتحمل الصبى الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء لا العقوبة عطف على الغرم اى لا يجب على الصبى العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب على الصبى من حقوق الله تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج فانهما فى الاصل من المؤنة لما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسما

لما تقدم بيانه

بمقصود بل الحق فيها المال واداء الولي فيه كاداء فيكون
الصبي من اهل وجوبه وما لا يحتمل اداؤه عنه فلا يجب عليه
كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او
بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد
سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء
اذ هو الحق في حقوق الله تع اذ العبادة فعل يحصل عن ا
اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك
من الصبي عقلا والعقوبات كالحدود فانها لا تجب عليه كما
لا تجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم
حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر رحمهما الله لانه
ليس باهل العبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي ح و
ابي يوسف رحمهما الله تلزم الكفاية بالاهلية القاصرة والاختيار
القاصر يكون بواسطة الولي مضاف اليه فيما هو عبادة
قاصرة واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة يبتني عليها
صحة الاداء وكاملة يبتني عليها وجوب الاداء وكل
وهو من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة
ثبت بقدرة كذلك اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة
ثابتة تلك القدرة بعقل كذلك اي القدرة القاصرة ثبت
بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي
والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه اعلم ان الاداء
يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة
العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين

لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا
بخلق الله تع الى ان تبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل
البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير
العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون ا
احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كا
كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة
صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء
وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه
يتحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه بادنى قدرة
البدن والحرج منفي لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج
ثم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولا اول ما يعقل وتعدد
رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل
به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه
الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام
الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقامه
اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد
الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار
وما اي الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة انواع لانها
اما حقوق الله تع او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل
القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني
اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صادرة مستة
فشرع في تفصيلها فقال الحق الله تع سواء كان حسنا لا يحتمل
غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمل اي غير القبح كالكفر او

فان الصلوة لا تجوز للحائض ويكره في بعض الاوقات

مابينهما كالصلوة ونحوها كالصوم صح من الصبي بلا لزوم
اداء اما الاول والثالث فلان في الايمان وفروعه نفعا محضا عند
فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واما الضرر من جهة لزوم
الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد
البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء و
صحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل
الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة
بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نم بانهما مضافان الى
اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من
ثمرات الاسلام او احكامه اللازمة منضمنا من احكامه الاصلية
الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين
وصحة الشيء تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا بما
يلزمه من حيث انه ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او
وهب من قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان
الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق
الذي ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو
عفى عنه وجعل مشروعا لصار الجهل بالله تع علما به لان الكفر جهل
بالله تع وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما
في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيعتبر ردته اي الصبي
في حق احكام الدارين اما في حق احكام الاخرة فاتفاقا لان العفو
عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لا يرد به الشرع ولا يحكم به
عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي ح ومحمد حتى تبين
امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة

بمنزلة

بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه ولا يسقط
بعذر وانما لم يقتل يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد
بل بالمحاربة فهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان
اختلاف العلما في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في
اسقاط القتل وحق العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة
ونحوه صح منه اي من الصبي وان لم ياذن الولي وكذا العبد فان
اجر المحجور نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا لا قياسا
لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور
حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه
بلا ضمان على المستاجر ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد
حيث يضمن مستاجره ان تلف في ذلك العمل لانه استعمال غصب
بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل الصبي
المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق الرضخ وهو اعطاء
لا يبلغ سهم الغنيمة وتصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة اعتياد
للادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في
التجارة بالتجربة قال الله تع ابتلوا اليتامى الاية بلا عهدة ان
لم ياذن الولي اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة
برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة
ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا باذن الولي
فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزمه العهدة وان
كان ضررا عطف على ان كان نفعا اي حق عبد ان كان ضررا محضا
كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح وان اذن
وليه لان الصبا مظنة المرحمة شرعا وعرفا وباشره لبله

كما اذا اسلمت الزوجة وابى زوج وقع بينهما الفرقة
الزوجية وهو حق العبد

تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لانه ولا يتك نظرية ولا
لانظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة وكذا اذا ارتد الزوج وحده
العياذ بالله الا الاقراض للقاضى فان الاقراض قطع الملك
عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فشبه التبرع
فلا يملكه الولى واما القاضى فيتمكن ان يطلب مليا ويقرضه مال
اليتيم ويكون البدل مصون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى و
قدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى
اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا وان اداربينهما
اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك
من حيث احتمال الربح نفع ومن حيث الخسران ضرر وما قيل
احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع
الضرر بحال قط وليس كذلك لانه صح برأى الولى لان الصبى
اهل الحكم ما دار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال
الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة
اذا اجر عينا له ثم هذا اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما تردد
بينهما كالبالغ عند ابى ح بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول
برأى الولى حتى صح اى تصرفه بغبن فاحش من الاجانب و
لا يملكه الولى وصح من الولى فى رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ
وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه
دون وجه لانه اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس
له كمال العقل فثبت النيابة من الولى فيصير كالولى يبيع من نفسه
مال الصبى بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو
ان يبيع من الاجانب خلافا لهما فان مباشرته عندهما كمباشرة

الولى فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب
ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليها
لهما او احديهما او يوجب تغييرا فى بعض احكامهما ويسمى
العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل
من عرض له كذا اى ظهر وبدى ومعنى كونها عوارض انها
ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم
لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب فقال نوعان احدهما
سماوية ان لم يكن فيها للعبد اختيار واكتساب وثانيهما مكتسبة
ان كان له دخل فيها باكتسابها او ترك ازالتها فالسماوية التى
تغييرا واشد تاثيرا فقد رت اما النوع الاول فاصناف منها ال
الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها ويتعطل افعالها اما
لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ
عن الاعتدال بسبب خلط الصحيح او آفة واما لاستيلاء
الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع و
يفرح من غير ما يصلح سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه
وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم العقل
بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا
للصبى او الولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو
الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد
ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية
امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحيته

ای الاعتقاد م

لذلك فيفعل غيره اولى الا تبعا لابويه ووليه فاذا اسلمت امرأته
عرض الاسلام على وليه يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي
يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له
وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة
كما في الصبي الغير العاقل الا انه استحسان لان للصغر حدا
معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه
من الفساد لقدرة المجنون على الوطي ويرتد المجنون تبعا لابويه
فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار
الحرب العياذ بالله وذلك لان الكفر بالردة قبيح لا يحتمل العفو
بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف اذا تركاه في دار
الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او
اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه
فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون
العبادات بالاطلاق لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء
العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد
استحسانا قالوا الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان
تبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات
وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا
فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد و
عند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط
وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اي الامتداد
في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي ح وابي يس
وعند محمد بصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة

وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون
وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس
الصلوة ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق
الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة واشترط
تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس
الوقت واقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على
العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم
الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة
حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادة
على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق بعض ليلة
يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم
فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا
في الصلوة لان من شهد المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل وهو
وظيفة الصوم لا تتخلل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع ا
اضعاف الاصل ولم يلزمهنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء
تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا
عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة
اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر
بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة
السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات
الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان
كفارة لما بينهما فاذا مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى

فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتأكد الكثرة به فلا حاجة
الى تكرار الواجب حقيقة فكان هذا مثل ما قالا في الصلوة على ما
مر والامتداد في الزكوة بالحول اي باستغراق الحول عند محمد
رحمه الله وهو رواية عن ابي ح وابي س وهو الاصح لان الزكوة
تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
ابي س ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيراً وتخفيفاً في سقوط
الواجب ونصفه ملحق بالاقل ويؤاخذ المجنون بضمان الافعال
في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حساً او عصمة
المحل شرعاً والعذر لا ينافيها مع ان الحق هو المال واداؤه يحتمل
النيابة ولا يؤاخذ بضمان الاقوال فانها لا يعتد بها شرعاً له
لانتفاء تعقل المعاني اقاريره وعقوده وان اجازه الولي
ومنها الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه
ابين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازماً لماهية
الانسان وهو المعني بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق
لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تع فالاصل ان يخلق وافر العقل
تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل عجز محض و
مع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض
في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر في الصبي
الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون الثالث ان في الجنون العارض
الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي العاقل الرابع
ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن ابي
الامامين انه يقضي العبادات او لا ولا خلاف في الصبي ه

اي ثقيل

وبعده يصير ضرباً من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط
عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على ذلك القدر من
الاهلية كنفس وجوب الايمان فانها لا يحتمل السقوط بوجه
على ما مر فاذا اداه اي الايمان كان فرضاً لا نفلاً واستغنى عن
الاعادة بعد البلوغ ويثاب عليه ايضاً بل يسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان
حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا
وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمغارم المحضة
والغالبة والتبرعات والزام المعاملات والحقوق كما سبق
فلا يقتل اي الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر
ردته وكموجب القتل حيث سقط عنه ايضاً لاحتمال سقوطه
عن البالغ بالعفو باعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به اي لا يكون
الصبي محروماً عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد
سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لقصور معنى الجناية في
فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس لعهدة عليه بل
لمنافاتهما الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث
على ما يشير اليه قوله تع حكاية عن ذكريا عم وَلِيًّا يَرِثُنِي الاية
واما الرقيق فلانه ليس اهلاً للملك ويولى عليه اي يلي عليه
غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره ولان العجز
ينافي الولاية وعليه تعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لا
على الولي كما في الجنون لصحة اداءه وان لم يجب لوجود العقل
بخلاف الجنون ومنها العته وهي اختلال العقل آناً فآناً

لا لمتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرةً لكلام العقلاء و
اخرى لكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو
بعد البلوغ كالصبي مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف
الا في بعض منها فان وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه
خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات
احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على
العواقب و في عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد
الدين الضرير فان عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه
اذ لا عقل له مثله والحق للجمهور ولصحة ادائه وان لم يجب كالصبي
العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام
على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازاً و منها النسيان
وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه
الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي
وقتٍ شاء ويسمى هذا ذهولاً او بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بعد تجسم كسب جديدٍ وهذا هو النسيان في عرف الحكماء
فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبيه
بادنى تنبيه سهوٌ وبدونه خطاء كما في التلويح ويسمى
هذا ذهولاً وسهواً ليس كما ينبغي وهو اي النسيان ليس
منافياً للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذراً في
حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء و بالنسيان
بالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسانٍ ناسياً
يجب عليه الضمان وكذا لا يكون في حق تع ان قصر العبد او وقع
العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم

لم يتذكر

لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة المصلي فلا يكون عذراً والا
اي وان لم يقع فيه بتقصيره فيعذر مطلقا او سواء كان معه
ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم
لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند
الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها
بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناسي في
القعدة يكون عذراً حتى لا تبطل صلوته اذ لا تقصير من
جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في
القعدة فهي داعية الى السلام و منها النوم وهو اي النوم
فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس
الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند
الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحرفة
في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وهو
اي النوم لما كان عجزاً عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن
فيه عن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالتنفس ونحوه تصدر فيه
يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد الفعل حالة النوم ولا يوجب تاخير نفس الوجوب
واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان
الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما
يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد
امتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء
نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
فليصليها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها

تأخير نفس و التأسي [illegible]

ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا تصح عباراته فيما
يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور
ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف
بصدق ولا كذب ولم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه
وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق
حكم بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة اي اذا تكلم في الـ
الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح القراءة واذا قهقه
لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة معنى
الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة الـ
القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر
ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد
صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق
الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم
في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص
الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم
فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي ح يفسد الوضوء دون
الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة
بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار و
قيل بالعكس ومنها الاغماء وهو فتور غير طبيعي يزيل
القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة وهو
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل
لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عم

غير

غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الـ
الجنون لكنه فوق النوم وان اشترك في فوت الاختيار والقدرة
لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب
العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه
مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون فيبطل الـ
العبارات لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها اي في
القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه
فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته
لا يوجب استرخاء المفاصل ولندرته اي قلة الاغماء لا سيما
في الصلوة يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في
الصلوة لم يجز البناء عليها مطلقا قليلا كان او كثيرا بخلاف
ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز
له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث
الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط واجبا اي شيئا من
الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو
في الصلوة كالجنون فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على
يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة فانه لا يسقطهما
لانه يندر امتداده شهرا او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف
وشرعا عجز عن تصرف الاحرار حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله
اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية
والامامة ونحو ذلك بقاء اي في حالة البقاء فانه في الاصل
جزاء للكفر فهو حق الله تع ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن
عبادة الله تع والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر في

دلائل التوحيد بجان هم الله تع بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين
كالبهايم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع يجعل الرقيق
ملكا من غير نقل المعنى الجزاء وجهة العقوبة حتى ان يبقى رقيقا
وان اسلم وكان من المتقين وهو ان الرق لا يتجزى ثبوتا وجودا
وزوالا بان يصير المراد بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا
لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزيان ولانه مجهول
النسب المقر بر ق نصفه رقيق كله في الحدود والارث
والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولانه
لا يتعلم ما كنجالة كالمرأتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى
ولا يجر في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف
ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لعدم اشتراطها تجزية الكل
فانه ايضا لا يناسب التجزية بل يستدل به في الحقيقة على
تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع لم يعتبر انقساما له
اجماعا والدليلان القياس والاتيان قائمان عليه توجيه لما
في التلويح انا لا نسلم امتناعه بقاء لانه وصف الملك يقبل التجزى
فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل
العبد لنفسه في البعض الاخر مساعا ولا يثبت الشهادة
والولاية ونحو ذلك لانها لا يقبل التجزى كالعتق فانه
قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات والامع
للتجزى وكذا الاعتاق عندهما القائلون بعدم تجزى العتق
اختلفوا في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
الى عدم تجزيه بمعنى اعتاق البعض اعتاق الكل لانه ملزوم
العتق والعتق مطاوعه وهو ليس بتجزى اتفاقا

بين

اثر الجزاء من العبد

اعتقت زيدا فعتق ام

بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل
على جزء دون جزء يلزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض
عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام
الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا
في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزى كما
اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق
وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر
وانما بقى بعد الاسلام لقيامه ملك المولى وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض
فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال
بعض الملك من غير نقله الى ملك اخر يكون ايجاد بعض
علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل له
لا يسقط ما بقى شيء من السلسلة فان قيل ملك كل الرقيق
حق الله تع وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر
على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تع وان كان
اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر تبع بقاء فان الاصل هو
المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى
الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال
حق الله تع ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام لكن
المكاتب يرتد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ
بخلاف هذا لانه سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا يحتمل
الفسخ وهو ان الرق ينافى مالكية المال حتى لا يملك

الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا امه
فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمتي العجز والقدرة من جهة
واحدة قيد بالمال لعدم تنافي بين المملوكية متعة والمالكية
مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك
شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى دينا في
مالكية مع منافع نفسه لانها للمولى كنفسه الا ما استثنى
من القرب البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرع على الاول
بقوله فلا يملك الرقيق مطلقا او غيره التسري لابتنائه
على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري بالذكر لان
فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك
المال اولى وفرع على الثاني بقوله ولا يصح حجه حتى لو حج
فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج وثم يكف الاول لكونه
من انه منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا
بخلاف الفقير اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له وانه
اشتراط الزاد والراحلة للتيسير لا للصحة ادانه اذ هو لدفع
الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل
اما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى
كالاجنبي في حق اكسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى
كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى الحق
بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية
من جانب المكاتب بناء عليه من على الوصول المذكور
لا نحو صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا انه
لا يكمل جهاده لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن

اشتراط الزاد والراحلة
بيان

كذا قالوا اقول هذا بيان
مستقيم في الرقيق الكامل اما في المكاتب
فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره
بان المولى كالاجنبي في حق اكسابه
ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك
امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل
الى الحق بالكتابة وهو الوصول
الى البدل من جانبه والى الحرية من
جانب المكاتب بناء عليه ان على
الوصول المذكور صرح به ايضا في
الهداية وغيره وبقوله ايضا
ولا يكمل جهاده لما سبق ان
الرق ينافي مالكية منافع البدن
بيان

الا ما

الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى و
اذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل يرضخ
له لما ان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي
الحديث انه كان عم يرضخ للمماليك فلا سهم لهم بخلاف
تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او
بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك ولا
ينافي مالكية غيره اي غير المال اذ ليس مملوكا من جهته
كاليد والنكاح والحيوة والدم ففرع على الاول بقوله فالماذون
من الارقاء يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي فانه
عنده كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا اذن العبد في نوع
من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص
بما اذن فيه كما في الوكالة له ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم
لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضي موجود و
المانع منتف اما الاول فلان اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى
قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد واما الثاني فلان
المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست
بمال او الجواب عما قال ان الحق الاصلي من التصرفات ملك
اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم
اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للحق وانما يلزم ذلك
لو انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله
وينعقد نكاحه اي اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد
نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر
بالية وصح جبره عليه للتحصين من الزنا فانه هلاك معنى

الخصص بيان

لانه المالك وعلى الثالث بقوله ولا يلي المولى قتله واتلاف حيوة
لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره
بالحدود والقصاص فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة
مأذونا او محجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا
لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام
في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يس
يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة
كمال الحال في اهلية الكرامات فانه يورث القدرة والعزة
فبينهما تناف الدنيوية اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز
به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها
بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء كالذمة فانها
من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب و
يمتاز بها من البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار
مالا بالرق كان لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف
لابد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته
عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به بلا انضمام مالية
الكسب بان لم يوجد في يده مال من كسبه و بلا انضمام مالية
الرقبة اليها اي الى الذمة لا بمعنى ان يسعى لانه اذا لم يمكن
بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان
يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع
رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
مطلقا ودين التجارة في المأذون لانه يختار المولى الغرماء
ويباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه

ودخل

ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه وكالحل فان
استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين
النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من
باب الكرامة ولهذا اختص رسول الله عم بالزيادة على
الاربع حتى دون عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق
عبدا كان او امة ضعيف يتنصف بتنصيف محله في حق العبد
فلا ينكح العبد على البناء للفاعل الا اثنتين حرتين او امتين
وتتنصف باعتبار الاحوال في الاماء حتى لا تنكح الامة
على البناء للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدما
على متأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلب الحرمة وفرعه
عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في
الرقيق من العدة والطلاق فانهما يتنصفان لكن الواحدة
لا يتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما
هو الاصل من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق لاتساع
المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق
بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم
عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن
تحقيقا للتقابل ومن القسم حتى كان للامة الثلث من القسم
وللحرة الثلثان لانه نوع منبئ على الحل فيتنصف وكالمالكية
فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه
يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح فينتقص ديته عن
دية الحر بما اعتبر في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم
بخلاف المرأة فان ديتها نصف دية الرجل على ان العبد اذا

تكثير بيان

يعتبر اثنين

اي الرقيق م

اذا قتل خطأً وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلّت او كثرت
لا تزاد على عشرة الاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره
الشرع في اقل ما يستولي به على الحرة استمتاعا وهو المهر
وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو
عشرة دراهم وان كان قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد
حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد من ان ينتقص
بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة
التي توجب نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية
وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمهما لان العبد في
مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية
فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقد
اقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع
بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان
لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي
هو الاصل وهو اهل لان يتحقق اليد على المال لانه مع صفة الرق
اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء
الحاجة ملك اليد فوجب القول بانتقاص ديته لا التنصيف
وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح
فوجب تنصيف ديتها وتنصيف النعمة بتنصيف النعمة
اي العذاب يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات
نعمة تنصف اكثرها تنصف النقلية بالجناية على حوله النعمة
لان الغرم بالغنم فينصف الحدود فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد حيث

يجب

احد ضربي المالكية
بيان

احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح
فوجب تنصيف ديتها وتنصيف الا
النعمة بتنصيف النعمة اي العذاب
يعني ان نحو الذمة والحل وغيرها
من الكرامات نعمة تنصف اكثرها
تنصف النقلية بالجناية على حولها النعمة
لان الغرم بالغنم فينصف الحدود
فلما فعليهن نصف ما الاية اذا
امكن التنصيف كالجلد حيث
بيان

يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا اي وان لم يمكن التنصيف يكمل
الحد كقطع اليد والرق ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة
والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية
اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيها الرق المنبئ عن
كمال العجز ثم الاصل في الولاية ولاية المرء على نفسه ثم تعدّيه منه
الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا
فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء بسبب
باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
واما امانه المأذون فليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة
الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه
انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك
المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط
حق نفسه في الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم
سقوط حقهم حقوقهم ولان الغنيمة لا يتجزى في حق
الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان
لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا
من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان
يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما الله اجيب بان
الامان من الجهاد اذ الحق اعلاء كلمة الله وذلك يحصل تارة
بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا
ما هو من توابعه والرق ايضا ينافي ضمان ما ليس بمال اي
لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمان صلة
والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات

امان م

ا الولاية بيان

والمحادم لان الصلة كالهبة فلا تجب الدية في جناية خطاء لانها
صلة في حق الجاني اذ ليس في مقابلة المال او المنافع ولذا لم يملك
الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض و
لا يصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق المجني
عليه اذا كانت الجناية على القتل والورثة اذا كانت القتل لانه
الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحمله العاقلة
فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية بل وجب
دفعه جزاء لجنايته فاما اذا مات العبد لا تجب على المولى شيء
الا انه يختار المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو الارش
حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا تجب الدفع
عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي
الجناية في الدفع وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه
حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة
العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط واما متقومة توجب
مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام و
العبد كالحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر
به اي بالعبد قصاصا لانه مبني الضمان على العصمتين والمالية
لا يخل بهما ومنها الحيض وهو لغة الدم الخارج من القبل
وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج استحاضة وما
تراه بنت سبع سنين والنفاس هي الدم الخارج من الرحم
عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولدي
ولادتي بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما
احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يعدمان

الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة و
العقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما
شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس
وكذا للصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة
وللحرج اي لما كان في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة
سقط وجوبها حتى لم تجب قضاؤها اي الصلوة دونه
اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم ال
القضاء بخلاف الصلوة ومنها المرض المراد به غير ما سبق من
الجنون والاغماء وهو لا ينافي الاهلية اي اهلية الحكم سواء
كان من حقوق الله تع كالصلوة والزكوة او من حقوق الع
العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد و
اهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى
صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة
لكنه اي المريض يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر
الامكان كلما اذ داد قوة اذ دادت نقصا كما تبين في الصلوة
والصوم وكان ينبغي انه لا يتعلق به حق الغير ولا يثبت
الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة لل
للخلافة اي خلافة الوارث والغريم في المال فكان المرض سبب
تعلق حق الوارث والغريم لانه اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال
الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في
المال فيوجب المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت كونه

كونه الحجر مستنداً الى اوله اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض م
هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف
القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله
بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستنداً الى اول المرض لان
الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يصان به متعلق
بالحجر اى في مقدار ما يقع به صيانة حقهما اى حق الوارث والغريم
الغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق
الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق
فقط اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم
مثل ما زاد على الدين وعلى ثلثي المال ومثل ما يتعلق به
حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل
لبقاء نسله لانه كبقائه ولما يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل
به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق عن
الحجر فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة
يصح في الحال لان ركن التصرف صدر من اهله ووقع في المحل
عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض ذلك
التصرف ان احتيج اليه اى الى نقضه وكل ما لا يحتمله اى النسخ
يصير كالمعلق بالموت حيث لا يقبل النقض كالاعتاق
اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على الميت دين
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب
السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية
فيهما للمنع حق الوارث بخلاف اعتاق الراهن

أي الايجاب والقبول م

المالك م

الراهن

الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك
الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق
تبتني على الثاني لا الاول والقياس ان لا يملك المريض الصلة
وهي تمليك مالٍ الى الغير بغير عوضٍ مالي كالهبة والصدقة
الصدقة وان لا يملك اداء حق الله تعالى المالي كالزكوة وصدقة
الفطر وان لا يملك الوصية بهما اى بالصلة واداء حق الله تعالى
المالي لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات
لكنا استحسناها اى تلك التصرفات من الثلث نظراً له
ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال النبي عم ان الله تصدق
عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم وزيادة على اعمالكم فضعوه
فضعوه حيث شئتم ولما ابطلها اى الوصية الشارع
للوارث شرع الله اولاً الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت الاية ثم نسخ هذه الاية وتولاها
اى انتصب لبيانها حيث قال يوصيكم الله في اولادكم وقال
عم ان الله تعالى اعطى كل ذي حقٍ حقه الا لا وصية لوارثٍ
بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عيناً من
التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا يصح اذا كان
بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما تعلق به حق الوارث
وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه اثر بعض ورثته
بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاءً صورة اذ الناس
متنافسات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها
وان لم يكن ايصاءً معنى لكونه مقابلاً لعوض ومعنى بان
يقر لاحدٍ من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية

جمع نفيس اى رغبات م

من غير عوضٍ وحقيقة بانه اوصى لاحد الورثة وشبهة
بانه باع الجيد من الاموال الربوية برديّ من جنسه لم يجز
لتقوم الجودة في حقه لانه في العدول عن خلاف الجنس
الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام و
اعترض بانه تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز
وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عم الا لا
وصية لوارثٍ نفى لجنس الوصية فيقتضى انه لا يبقى وصية
مشروعة في حقه اصلاً ولانه تخصيص الوارث بالذكر يدل
على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت
وهو عجز خالص ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض
والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الاخرة واما
الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب
ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب
للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث
ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعة
الرابع ما يلقاه من الآلام والفضايح بسبب المعاصي
وارتكاب القبايح وله اى للموت حكم الحيوة في احكام الاخرة
وهو الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة
بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة
بالنسبة الى الحيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه
للخروج والحيوة بعد الفناء كما انه في حكم الاحياء فيما
الى احكام الاخرة كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع
الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث

واما الاولى

واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من
باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات
والموت يسقط عن الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الـ
الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك
بالموت الا الاثم فانه يبقى لانه من احكام الاخرة وقد سبق
انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره و
هو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة
الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل
فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب والموت
يسقط ما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لان ضعف الذمة للا
بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلات
فالموت اولى الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز
تصرفه فيه نظرا له ويسقط ايضا دينا في الذمة فانه لا يبقى
بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين
بنفسها الا ان ينضم اليها اى الذمة مال يؤدى منه او كفيل
يؤكد به الذمم وح يصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا
انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن الـ
المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلاً بخلاف الرقيق المحجور
حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها في الحال لان ذمته
في نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها في
حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظراً للغرماء و لا
لا يسقط حقا متعلقا بالعين كالودايع والغصوب لان
فعله فيه غير حق وانما الحق في حقوق العباد سلامة العين

امر الا امتحان ويلزمهم التبيين عن
تاركهم

لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان ياخذه بنفسه بخلاف العبادآ
والثالث ما شرع لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع
له لحاجته لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة
فيبقى ما تقضي به تلك الحاجة على حكم ملكه ولذا قدم جهازه
على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان
لباسه حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن
حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان المرهون فصاحب
الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم يقدم قضائه
ديونه على وصاياه لانه اهم من العصبة لان الدين حائل
بينك وبين ثم يقدم وصاياه من ثلثه اي ينفذ وصاياه
من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع
حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر في حال
حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال
كيف وقد نص الله تع على ذلك بقوله من بعد وصية
يوصي بها او دين ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة بطريق
الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه
بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تع فاوجده في يد
ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك
فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه
بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او
اتلفه لانه ازاله او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف
امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت
والعتق بعد وقوعه لا يفسخ كذا في الكافي نظرا لمتعلق

بالجميع

بالجميع اي يثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له
لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا وكذا ايضا تبقى الكتابة بعد
موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق
معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عم من اعتق رقبة
مؤمنة اعتق الله تع بكل عضو منها عضوا منه من النار و
تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اي مال يفي ببدل ال
الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية و
يعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذي ولده بتعيير الناس
اياه برق ابيه قال عم يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه
في اهله ولذا قال ايضا قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة
لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو
من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بلا عكس حيث
لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطل
اهلية المملوكية بالموت فان قيل المملوكية سمة العجز فاذا
نفاها الموت فلان ينفي المالكية وهي سمة القدرة اولى
اجيب بان الملك في المملوك فيبقى المالكية شرع لقضاء
حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقي
الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها
اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لعادت
له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله
واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص فانه شرع لتشفي الصدور
ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء
حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص

كذا ح

اشارة انتقام الميت وقاتل يقتص لاجله قصاص الميت اصحاب

للورثة ابتداء لان الميت لما خرج عن ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب
له وجب ابتداء للولى القائم مقامه يؤيده قوله تع ومن قتل
مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص
للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا
صح عفوه حال حيوة المورث لا كالوابرء الوارث الغريم
المورث عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك
الثار وان يسلم حيوة الاوليا والعشاير اذ لولم يقتل
القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم
ابتداء فان قيل فينبغى ان لايجوز استيفاء القصاص الا بحضور
الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم او استوفاه
بطل اصلا ولايضمن للباقين شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء
قتل واحد واحد لايتجزى اذ لايمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل
دون البعض فثبت فى حق كل واحد مجملا كولاية النكاح للاخوة
فاذا استوفى احدهم او عفى لايضمن شيئا للباقى لانه تصرف
فى خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل
الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لا فى حق الصغير وانما
لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن
الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو
معدوم ولاعبرة يتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق
ثابت للكبير بالاحتمال فصح عفوهم قبل موته لان القصاص
لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا عنده اى لايثبت على
وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم حتى لم ينتصب
البعض اى بعض الورثة خصما عن البعض الاخر فان الحاضر

لواقام

لواقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب
كلف ان يعيد البينة ولايقضى لهما بالقصاص قبل اعادة ال
البينة لانه ثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كانه
منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الاخر
بخلاف مايكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان
خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لايخالف حكم
الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما
لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا نقلب مالا بالصلح
او بالعفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء
الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب
كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل
الاصل فيثبت الفاضل من حوايج الميت لورثته خلافة لا
لا اصالة كذا قالوا القول فيه بحث اذ قد سبق فى مباحث
القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل
انما يوجب اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان
غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف
يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذى
يجب به الاصل فليتأمل الا اذا انقلب القصاص مالا
اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او شبهة فح يثبت للقصاص
للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة
عنه حتى تقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان الاصل فى ان
القصاص ايضا انه يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت
دمه وحيوته الا اذا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه

لايصلح لحاجة الميت بعد القضاء حيوة وفي الخلف عدم هذا
المانع فجعل موروثا فارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما
وهو ان الاصل لايصلح لدفع حاجة الميت ولايثبت مع الشبهة
والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق
الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في
اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه
والتراب ملوث لكن السبب انعقد له استدراك عن قوله
فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء
لكن بسبب انعقد للميت لان التلف حيوة وكان ينتفع بها
اكثر من انتفاع اوليائه بها فصح بهذا الاعتبار عفوه اي عفو
المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر
الامكان واما النوع الثاني يعني العوارض المكتسبة اي التي
تكون لكسب العبد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر
او بالتقاعد عن المزيل كالجهل فاصناف ايضا منها ما يكون
من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل
ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل و
هو عدم العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب
والا فبسيط وهو بحسب المقام اربعة اقسام بين الاول
بقوله اما جهل لايصلح عذرا كجهل الكافر بالله تع ووحدانيته
وصفات كماله ونبوة محمد عم فانه مكابرة محضة وعناد
بحت لوضوح البراهين القطعية او وردان الكافر المعاند
قد يعرف الحق كما قال تع الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون ابناءهم وانما ينكرونه جحودا واستكبارا كما قال تع

العبادة

اي من غير المكلف لغيره المكلف م م

اي كالصوم

وجحدوا

ظلما وعلوا الاية

وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الاية ومثل هذا لايكون
جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر
بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان
حاصل فيما ذكر ولانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك
الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل اقول فيه بحث لان ترك
الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم
جعل ترك الاقرار مع انه لساني من قبيل الجهل مع انه
قلبي بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل
غير معاند واما بتحميله لجهل المعاند وجعل تسميته فعله
جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب لان تركهم الاقرار
واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة
من ترك العمل الموجب علم بقبيل البراهين القطعية فلا يكون
قد يانته اي اعتقاد الكافر في حكم لايقبل التبديل كعبادة
الاوثان مثلا باطل حتى لا يعطي للكفر حكم الصحة بوجه و
فيما اي ديانته في حكم يقبله اي التبديل واقعة للتعرض
له لتقرر ... اتركوهم وما يدينون و دافعة للخطاب
اي دليل الشرع في حكم الدنيا لا تخفيفا لهم بل استدراجا
ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لايتناولهم
فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس
فيثبت بناء على ما ذكر من دفع الخطاب تقوم الخمر والخنزير
بالاتلاف فيهما وجواز بيعهما ونحوها اي نحو المذكورات كهبة
الخمر والوصية بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير
وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تدينوا به ان اعتقدوا

جواز النكاح فيثبت به الاحصان حتى ان وطى في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصناً فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون هذا الوطى زنا فيحد قاذفه وتجب النفقة بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى ولا لا ينسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا برافعتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا برافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة والقتل بغير سبب فانه لا يكون دافعاً للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم في شريعة ادم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عم ولم يثبت كونه سبباً للارث في دينه فلا يثبت سببا له في اعتقادهم وديانتهم لان العبرة للديانة الذي في حكم اذا انه يعتمد على شرع واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله تع واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظوراً في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله او استثنى عن العهد يعني ان الربوا مستثنى من عهودهم قال عم الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب

قاصراً

قاصراً عنهم فيحقه وبين الثاني بقوله واما جهل كذلك اي لا يصلح عذراً لكنه اي هذا الجهل دونه اي ادنى من الاول وله امثلة الاول كجهل ذي الهوى كالفلاسفة والمعتزلة بصفات الله تع اي بصحة اطلاقها عليه تع اي بزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تع كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له بالفارسية دانش هو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالهيئة المتحركة المحسوسة واما العلم بمعنى المصدر الذي يقال بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام واحكام الاخرة اي كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالاخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدي صرح بالاتفاق فيه وبالروية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذراً لكنه لما نشاء من التاويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزم جميع احكام الشرع والمثال الثاني كجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن الباغي باتلاف نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه الا ان يكون له اي للباغي اي شوكة وتظاهر فيسقط الالزام لتعذره حساً وحقيقة فيعمل

وهو جهل الكافر بالله تع م

اثر العالمية م

بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منها لكن يسترد ما
كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان
فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة
الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حساً فيما يحتمل السقوط
بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط
حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تع فقاتلوا التي
تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر
فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا و
عزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبادة
لانه عن الاشارة اليه فتامل ويجب علينا ايضا قتل
سبيهم اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا على
قوله وجريحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط
الارث عن الطرفين اي العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم
العادل عن ارثه لان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس
لكن لو ادعى الباغي الحقيقة بان قال كنت على الحق وانا الان
على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه
حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال
لانه اعتقاده وتأويله ليس بحجة على العادل ولا ضمان لمال المتلف
عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكماً
اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الاخر على البطلان
تثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه
لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك

لم يثبت

لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه
لم يثبت كل منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه اذا انكسرت
شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظراً الى
اتحاد الدار حقيقة والثالث كجهل المخالف في اجتهاده ا
الكتاب الغير القطعي الدلالة والا فيكفر كمتروك التسمية عمداً
فان فيه مخالفة قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الاية
او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على قول سعيد
ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهورة او
الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه
حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين ا
الثالث بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود و
الكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير
مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او في موضع
الشبهة الاول كجهل من اقتص بعد عفو شريكه اي اذا
عفى احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل
واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان
عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء
القصاص على قاتل القاتل والثاني كجهل من زنى بجارية
امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع الاشتباه
فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب
والعدة بها وانه كما يثبتان بالوطء بشبهة واعلم ان الشبهة
نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في ا
الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيها

من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني تسمى شبهة الدليل و
شبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف
المدلول لمانع اتصل به كوطى جارية ابنه و معتقة الكناية
لانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها حرام لان الشبهة
فيه نشاءت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على
ظن الجاني لان المؤثر في الاستنادو هو الدليل لا يتفاوت
بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله
واما جهل يصلح عذراً كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر
الينا فان جهله بالشرايع كلها يكون عذراً حتى لو مكث
ثمه مدةً ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه
لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافاً لزفر
لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذراً لانه
غير مقصر وانما جاء الجهل من قبيل خفاء الدليل في نفسه
و مسلم في دارنا لكن لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره في
دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة و
كانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول
الله عم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس
قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تع وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل
بانه وكيل والجهل من العبد بانه ماذون فانه لا يصير وكيلاً
ولا ماذوناً بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك
على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل
العلم بالوكالة يكون موقوفاً كبيع الفضولي لان في

اي عن المتن م

علمنا بيانه

الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل حقوق
العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمخاصمة فلا يثبت
حكم الوكالة والاذن دفعاً للضرر عنهما لان احكام
الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم
العقد على غيره وكجهلهما اي الوكيل والعبد الماذون
بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ اي تصرفهما على
الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما
بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على انه يلزم تصرفه على
الموكل والعبد على انه يقضي دينه من كسبه ورقبته و
كجهل المولى لجناية العبد فانه اذا جنى خطاء يتخير المولى
بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع
ونحوه بعد العلم بها يصير مختاراً للفداء وان لم يعلم بها و
تصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة و
يصير جهله عذراً لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية
وكجهل الشفيع بالبيع اي بيع جاره وداره فانه عذر
حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم البيع لان دليل العلم
خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها ومنها السكر وهو
غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة
يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب و
عده مكتسباً لكون الشرب الذي سببه اختيارياً وهو حرام
بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء وبما يتخذ
من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مكرهاً او ملجاءً فانه
فيمنع كالاغماء اي كما يمنع الاغماء صحة التصرفات منه

اي لدفع العطش المهلك م

الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من
جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع
فلا يكون المبتلى به مخاطبا او بطريق محظور وهو السكر
من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف فلا ينافي
هذا النوع من السكر الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة الاية حتى تعلموا ما تقولون وهذا
الخطاب حال السكر لانه نهي عن التقرب من الصلوة حال
السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة مزودة
ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظ وكذا ان كان
متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي
اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب
لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا
فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب فلا يبطل
الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام
كلها من الصوم والصلوة ونحوهما ويصح تصرفاته
كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع
والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوهما
ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب
الاسلام فانه يعلو ولا يعلى لا ردته فلا تبين امرأته
استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد
ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكس
لانه ربي وعبدك الا ان اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود والقذف
او باشر سبب الحد مطلقا بان زنى او قذف في حال السكر

اما الاول

اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو
السكر واما الثاني فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح
السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل
الانزجار لا ان اقر بما يحتمل الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب
الحد الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة
فانه اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شيء
فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمل من الاقارير وحده اي
حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلط الكلام
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد
بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص
وزاد الامام ابو حنيفة لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض و
السماء يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل
بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اذ
لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ
به الحدود ومنها الهزل فسره الشيخ ابو منصور بما لا
يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي بل يراد هاهنا عن افادة اه
الغرض وفسره فخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له
يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول
وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب وهو ضد الجد
وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويرد فيه
التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح به
اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما
هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره في العقد

اي الهزل م

لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع
هازل لان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة
بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه وهو لا ينافي الاهلية
الاهليتين اي اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار
المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به يعني ان
الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه
لا يختار بثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره
على المشي مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا
ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى
لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات
كيف ينقسم بحسب الاختيار والرضاء فالتصرفات اما
عقايد او اخبارات او انشاءات لان التصرفات ان كان
احداثا لحكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد فيها الى
بيان الواقع فاخبارات والا فعقايد فالانشاء اما ان يحتمل
الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل
العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة
اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء
العقد عليها او على انه لم يحضرها شيء واما ان لا يتفقا على
شيء ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء
او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم
حضور شيء فشرع في بيان الاقسام الثلثة وما يتعلق بها
فقال فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به لما فيه

من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد
بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل
ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد
كفرتم بعد ايمانكم الاية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل
الاعتقاد والهزل لا ينافيه لعدم الرضاء بالحكم والاسلام
هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل
حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه
يعلو ولا يعلى كما في الاكراه لا لان الاصل في الانشاء الايمان
والتصديق والاعتقاد واما اخبارات فالهزل يبطلها
مطلقا اي سواء كانت اخبارا او شرعا او لغة كما اذا تواضعا
على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا
او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار
يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه
دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة
لا يصير الكذب صدقا واما انشاءات فان احتمل العقد الفسخ
كالبيع والاجارة ونحوها فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان
في اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس
ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد
البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق
الجد صح البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على
الاعراض وان اتفقا على بناء العقد عليه اي الهزل والمواضعة
صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضاء

الرضاء بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار فيفسد
العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما يملك
في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه
اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما
اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد منهما ولاية
النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه
بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار الاخر
وقدر الامام مدة الخيار ثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد
حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار
ما يتحقق النقض ولذا قال وان اجازه في ثلثة جاز لان
اجاز اي احدهما وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء اي لم يقع
في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا
او اختلفا في الاعراض والبناء صح العقد عنده اي عند
الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم
حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الاصل
فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم تتصل
بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة
لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع
صون المال من المتغلب ولان الاصل في العقد وان كان الصحة
واللزوم لكن المواضعة سابقة والسابق من اسباب الترجيح
واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا
للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا
لا مغير ههنا لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد

باعتبار

باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا له
للمواضعة السابقة واما ان يتواضعا في قدر البدل بان
يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم
حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة
دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عنده
في صورة الوجهين الوجه الاول الهزل في القدر والثاني
الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل
او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض و
البناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صور الاتفاق على البناء
ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثم لان العمل
بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت
البيع بالاخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد وجد في اصله
وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح
بالوصف وعندهما العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني
وبالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اي ينعقد البيع
في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم
الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول
لا يوجب بطلان العقد بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح
العقد لما بقي من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما
غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد
لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط
ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما
لان اعتبار المواضعة فيه فيوجب خلو العقد عن الثمن لان الدنانير

الدراهم لم يذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا وان لم
لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فان احتمل العقد
الفسخ بمعنى انه لا يجوز النقض والاقالة وهو ثلثة
اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكره
او لا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين
الاقسام بقوله فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق و
العفو عن القصاص واليمين والنذر صورة الطلاق و
العتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى
والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع
الطلاق والعتاق مرادها وهكذا العفو عن القصاص
وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته وعبده بان يعلق طلاقها
او عتقه بدخول الدار ويكون هازلا وهكذا في النذر
فكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات
العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عم النذر
يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق
لان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية واللزوم ولان الهزل
الهزل لا يمنع حكمها انعقاد السبب لان الهازل راضي
بو عند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم
التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف
البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق
غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف به
ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب

لان الطلاق بمعنى الاعتاق سرى مطلقا وكذا العفو م

فان حكمها متأخر الى الغد م

كالبيع بشرط الخيار ومنه اي مما لا يحتمل الفسخ ما يكون
مال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل بان يتواضعا على
ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر المثل
للحديث السابق او في قدر البدل بان يتواضعا على ان يذكرا
في العقد الفين ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل
والبناء على الجد فالمهر الفان وان اتفقا على البناء على الهزل
فالف اما عندهما فظ كما في البيع واما عند ابي ح فيحتاج الى
الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان
وضعا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب الركنية
فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما
شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في
الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا على انه لم يحضرها شيء من
الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء فقيل المهر
الفان وهو رواية محمد عن ابي ح بخلاف البيع لان الثمن مقصود
بالايجاب فيه صحة العقد بالثمن وقيل المهر الفان وهو رواية
ابي يوسف عنه قياسا على البيع او في جنسه عطف على قوله وفي قدر
البدل اي الهزل اما ان يكون في جنس البدل ففي الاعراض اي
صورة الاتفاق على الاعراض يجب المسمى وفي صورة الاتفاق
على البناء يجب مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر
اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى
ثبوت المتواضع عليه لانه لم تذكر في العقد بخلاف المتواضعة
في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة و
بخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح

كالبيع

بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وفي صورة
الاتفاق على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض
والاعراض والبناء روى محمد عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل
بطلان المسمى هزلاً بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا لا
بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر
مهر المثل وروى ابو يوسف عنه المسمى قياسا على البيع و
عندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة
بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية
فيلزم مهر المثل ومنه اي مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع ونحوه يعني
الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد سواء
هزلا في الاصل او القدر او الجنس كما اذا خالع على الفين
بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع
او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع
على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق
على مال والعتق عليه ونحوها ففي صورة الاتفاق على الاعراض
والاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف في الاعراض
والبناء يلزم الطلاق والمال اجماعاً اما عنده فلترجح العقد
العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة
خيار الشرط والخيار يبطل عندهما لان قبول المرأة لكن
لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا
قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على ان كه

بالخيار

بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم
المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق
وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
والالف لازم وكذا في صورة الاتفاق على البناء عندهما يقع
الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل
وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال
حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية و
في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم
من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى
لا ينافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان
قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان
تبعيته في النكاح ليس في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر
بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي
الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق
على مشيتها اي ارادة المرأة الطلاق عنده لامكان العمل
بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة
بخلاف البيع وهو اي الهزل يبطل الابراء اي ابراء الغريم
والكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل
كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اي تسليمها بطريق
الهزل يبطلها قبل طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن
طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بعده اي بعد طلب
المواثبة التسليم اي تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية
لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة

لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء
بالحكم وكل من الجاد والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به
التحكيم ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان
السفيه باختياره يعمل على موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا المعنيين
احدهما اعم وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على
عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته
فيتناول ارتكاب كل محظور والاخر اخص هو المصطلح
ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة
عاقبته وان كان مشروعا او محمودا باصله فان البر والاحسان
وان آل الى السرف والطغيان وهو لا ينافي الاهليتين
اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبلوغ
الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا
يتحمل امانة الله تع فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى
عليه في الآخرة ولا ينافي السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقي
اهلا لتحمل امانة الله ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق
العباد وهي التصرفات بطريق الاولى واتفق على منع مال
من يبلغ سفيها لقوله تع ولا تؤتوا السفهاء الاية الى
الرشد عندها لانه تع علق ايتاء الاموال اياهم بايناس
رشد وصلاح منهم حيث قال الله تع فان آنستم منهم
رشدا اي عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا
للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى سنه اي سن الرشد
عنده اي عند الامام فان اقام السبب الظاهر للرشد وهو

ان يبلغ سن الجد وهو خمس وعشرون سنة فان اقل
مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل
ما يمكن ان يصير المرء جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد
الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من
تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد
خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس ثم
اختلف اي بعد الاتفاق على منع مال من يبلغ سفيها
اختلفوا في حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف
القولي فمنعه مطلقا اي لم يجوز الامام الحجر على السفيه
سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ او لا لانه
حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا
يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه
السفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة و
تركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس
في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والنذر
واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرئ
بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوازه
اي عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله
الى الحجر فيما يقبل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة
والهبة نظرا له للدين وللمسلمين اما الاول فلانه كما يحل
ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن في
الاخرة من الله تع وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر
عليها واما الثاني فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان
السفيه باسرافه واتلافه يصير مفلسا لديون الناس

ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالاً وعلى بيت مالهم عيالاً والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضرراً فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبادته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان ومنها السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعاً خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سيراً وسطاً وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام وهو قد جعل سبب التخفيف اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما لقلها التحرك وامتداده مطلقاً اي سواء حصل المشقة او لا بخلاف المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اي لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة فيؤثر في قصر ذوات الاربع اي يسقط السفر اداء شطر ذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعاً اصلاً عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزمه الاربع وقد تم الكلام في بحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز

القصر

القصر كما ان ما فات في السفر لا يقضى في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما ثبت في الذمة لا تغير بحال ويؤثر السفر ايضاً في تأخير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضاً لكنه اي السفر لكونه اختيارياً مكتسباً للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة لم يحل الفطر لمسافر صام اي اصبح صائماً وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضاً لمقيم صائم سافر في رمضان قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الواجب الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض اذا تكلف للصوم فتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا يجب الكفارة لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لا يجب عليه واحكامه اي السفر يثبت بالخروج استحساناً عملاً بالاثر وهو ما روي بطريق الشهرة عن رسول الله عم وعن اصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران

والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك لما رويناه وفي الاقامة قبل الثلثة اي قبل ثلثة ايام ولياليها لا يشترط موضعها اي موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها دفع له والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمناً خطاءً ورفع عن امتي الخطاء والنسيان وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيداً فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمام قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا الوجود قصدها اقله ترك التثبت ولذا عد في المكتسبة ولا ينافيها اي الاهليتين لانه لا يخل بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا يأثم المخطي بعد بذل الوسع كما في القبلة والقنوت ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد وقود حتى لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يحد ولو رمى الى انسان ظنه صيداً فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت وان لم ينفك الخطاء عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط

فيصلح

فيصلح سببا يوجب الجزاء القاصر اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فتكون جناية قاصرة تصلح سببا للجزاء قاصر ولا يصلح عذراً في سقوط حق العباد حتى يلزم ضمان العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظننا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خطاء معذوراً لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية من حيث انها بدل المحل ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم يتقابل مالاً ومبنى الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة ويصح طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتني عليه من البيع والاجارة ونحوها لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفائه وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم ما مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما

دخول

ذكر لان الرضاء نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم التصديق في النائم وعدم الرضاء في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامها بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتها و ينبغي ان لا ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه يعني اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت مصدقا اياه في خطائه ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري و يفسد لفوات الرضاء و منها الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضاء وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر وقد ان الاكراه يعدمه و يفسد الاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الاخر و الاكراه لا يعدمه لان الفعل لا يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده بان جعله مستندا الى اختيار اخر بان يكون الاكراه باتلاف النفس او اتلاف العضو فان حرمته كحرمة النفس و هذا النوع من الاكراه هو الملجئ اي الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو و الثاني ما يعدم الرضاء و لا يفسد الاختيار بان تبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون الاكراه بحبسه او قيده او ضربه او نحوها مما يوجب غما يعدم الرضاء و هذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال بما لا يفتمون بالضرب او الحبس فاما

فالضرب

فالضرب اللين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه و الاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار او لا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم رد القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمه وهو اي الاكراه مطلقا اي سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار او لا لا ينافيهما اي اهلية المكره لنفس الوجوب و وجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاكراه مطلقا لا ينافي الخطاب ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب من المكره بحال لانه مبتلى في حال الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب و ذلك لان ما اكره [متعلقه] اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من اثر الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كما لاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام و الرخصة و يأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر و الاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا كما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل و اوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به وان افسد الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف و اذا عارض اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يرجح اي الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة

الصحيح ان امكن توجيهه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه
على اتلاف مال الغير كما سيأتي والا اي وان لم يكن بان لا يصح نسبة ذلك
الفسخ كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا
بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة
من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته
الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين
القسمين فقال ففي الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره
المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المعد
بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كأن فعله بنفسه و
بقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكن مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا
حمل غيره تبقى مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة
لغيره اذ لا يصلح ان يتكلم المراد بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى
للسان المتكلم اختيار اصلا فاقتصرت الاقوال باحكامها
بالغرور عليه اي على المتكلم فان كان القول مما لا ينفسخ اي لا يحتمل
الفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل ذلك القول والمراد
حكمه بها بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التي يجمعها
قول القائل طلاق وعتاق والنكاح ورجعة وعفو قصاص
واليمين كذا النذر ظهار وايلاء وفيء فهذه تصح مع الاكراه
عدها عشرا فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على
الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه
صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار
بالحكم فلان لا تبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى
فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على قبول مال الطلاق

اي على

اي على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم
مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها تطلق لوجود الطلاق
من الزوج والقبول من الزوجة بدونه اي بدون لزوم المال عليها
لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث
يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يلزمان
اي الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما الثاني
فلانها التزمت طائعة باذاء ما سلم لها من البينونة والا
اي وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون
مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اي ينعقد فاسدا اما
الانعقاد فلصدوره من اهله في محله واما الفساد فلعدم
الرضاء كالبيع ونحوه اي الاجارة وامثالها ولا يصح بالاكراه
الملجئ او غيره الاقارير كلها اي من الماليات وغيرها لقيام
الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال بحسب الاكراه
عليها قسمان بعضها كالاقوال في احتمال كون الفاعل آلة للحامل
فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل
بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامه
المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار
فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث
انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات
في ان الضمان على ايهما وكذا الزنا فان الوطء بآلة الغير لا يتصور
فلو اكره عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك
ففيه الاختلاف المذكور وبعضها لا اي ليس كالاقوال بل
يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانها اما ان يلزم من

من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا فان لزم من الية تبديل محل
الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا كما فى الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الالة عاد على موضعه
بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله
بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه
على خلاف رضاه الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا
فعل غيره كان طائعا لا مكرها ولهذا مثالان تبديل محل الجناية قد
لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما
كاكراه محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل
انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل الة للحامل
يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه
فلا يتحقق الاكراه والثانى وهو ان يكون تبديل محل الجناية
مستلزما التبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم
اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل
وجعل الفاعل الة لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا
لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل
الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم
الى الفاعل وجعل تتمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع
ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وان
اى وان لم تلزم من الية تبديل محل الجناية نسب الحكم الى
الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض
المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان يأمر

الفاعل فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء
فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه
اى على الحامل فقط اى بلا مشاركة الفاعل للحامل فى ذلك
الموجب فلو اكره على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة
الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص
فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب
الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة
الالة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى
الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على
الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل
لا يصلح الة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين
غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد
بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه
الة لزم تبدل محل الجناية لانها حينئذ يكون على دين الحامل وهو
لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله الة لزم نسبة
الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة
واما الفاعل فلانه طاعة المخلوق مع معصية الخالق وايثاره
نفسه على من هو مثله والمحرمات انواع لما فرغ من بيان حكم الافعال
المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم
الاقدام عليها عند الاختيار فى انها تكون حراما او مباحا او
مرخصا فيه فالمحرمات انها اما ان يحتمل السقوط اولا والثانى اما
اما ان يحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا
لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع

يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تع او حقوق
العباد وحقوق الله تع اما ان يحتمل السقوط او لا فشرع في
بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة الاول حرمة
لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل فانه لو اكره بالقتل
او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل
يحرم لانه دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول في
ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص
نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير
اثم ان فعل لان الطرف المؤمن من الحرمة كالنفس والزنا فانه لو اكره
بالقتل ونحوه اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة
منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل
ايضا واما زنا المرأة فتحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل
او القطع يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل
الذي هو المانع من الرخص في جانب الرجل لان نسب الولد
عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها والثاني
حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ من الاكراه
بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثني عن تحريم الميتة
ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فبقي الاباحة
الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو
نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه
بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع
المكره على اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان علم اي ان كان عالما
بسقوط الحرمة والا اي وان لم يعلم بسقوطها فيرجى ان لا يكون

كما في المخصص م

اثما

آثما صرح به في المبسوط واما الاكراه غير الملجئ فلا يبيح المحرمات
لعدم الاضطرار لكن يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه
غير ملجئ لا يحد والثالث حرمة لا تسقط لكنه تحتمل الرخصة
اي لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء
الحرمة وهي اي الحرمة اما في حقوق الله تع اي متعلقة بها
بمعنى كونها حراما التي لا يحتمل اي السقوط كالتكلم بالكفر
اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه اكراه على حرام لا يسقط حرمته
وهو ترك الايمان الذي هو حق الله تع غير محتمل للسقوط
بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر
كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان
الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تع الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان او في حقوقه التي تحتمله في الجملة
كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا
يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب
مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى
محتملة للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرها
من العبادات فترخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث
بالملجئ من الاكراه وذلك لانه في اجراء كلمة الكفر على اللسان
فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة
وما يتبعها بالقلب وهو ركن لما كان الاجراء كفرا صورة كان
حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في
النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في
النفس وحق الله تع في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى

كالاغماء والحيض والنفاس م

الحقان لحاجة وغنى الله تع وكيف اذا ترجح حق العبد هنا
هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تع لم يفت معنى
فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما واما اذا صبر حتى
قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله تع واذا تكلم
فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه
الله تع كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او فى
الاحرام واما فى حقوق العباد عطفه على اما فى حقوق الله
تع كاتلاف مال المسلم فان حرام حرمة متعلقة بحقوق الله
العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد فالحرمة
متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة
الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه
اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة
المال لكونه مهانا مبتذلا و بالاكراه لا يبطل عصمة المال
فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه
باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذل نفسه
لدفع الظلم لكنه لما لم يكن فى معنى العبادة بكل وجه بناء
على ان الامتناع من الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا
الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تع وحكمه اى
حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق
العباد حكم ما فى حقوقه تع اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه
تع بنوعيها فى انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة
بالملجئ كما سبق آنفا الخاتمة فى الاجتهاد لما كان بحث
الاصول عن الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام

الخاتمة

وطريق

فطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة وهو الاحكام
بباب الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة فى
الاصطلاح استفراغ المجهود اى بذل تمام الطاقة بحيث
يحس عن نفسه العجز عن المزيد عليه فى استنباط الحكم الشرعى
الفرعى عن دليله اللام فى الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم
عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه فى معرفة حكم شرعى
لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه
وسعه فى معرفة حكم شرعى او شرعى غير فرعى وهذا التعريف
على قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما
سيأتى ان شاء الله تع وانما قال المستفرغ الفقيه الجهود
كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد
فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى
تعريف الاجتهاد واخذ الفقيه فى تعريف الفقه وشرطه
مطلقا وهو المستقل بالمذهب كابى ح والشافعى ومالك
واحمد رحمهم الله وانما قيد بالمطلق لان فى المقيد يكفى الاطلاع على
على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ان يحوى علم
الكتاب اى القران المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه
لغة اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف
والنحو والمعانى والبيان سليقة او تعلما او معانيه
شرعا سواء كانت مفهومات الالفاظ او مناطات الاحكام
الاحكام واقسامه من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين
او ناسخ او منسوخ او غيره وضابطه ان يتمكن من العلم
بالقدر الواجب منها عند الرجوع وان يحوى علم السنة اعنى

اى الى الاجتهاد

المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اى لفظها الدال
على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام
وغيرهما ذكرته وسندها اى طريق وصولها
الينا من تواتر وغيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة
والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها و
طريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم
لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان
ان يكون عالما بموارد الاجماع لئلا يخالفه فى اجتهاده و
لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية
للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الله
الاجتهاد وثمرته ولا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد
فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق له فى
هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة وذلك
وان امكن الان سلوك طريقهم وان يكون عالما بوجوه
القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول
والمردود منها وحكمه اى اثر الاجتهاد الثابت
به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطاء فى ذلك الحكم
فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه
احتمال الخطاء فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى
اخرى خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب
بناء متعلق بقوله خلافا على ان الحكم عند الله تع واحد
عندنا ومتعدد عندهم فان المجتهدين اذا اجتهدوا
فى حادثة واحدة فالحكم عند الله تع على رأينا واحد منها

وعلى

وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد
لكلفت بغير المقدور يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا
تعدده لزم التكليف بما ليس فى وسعهم ولهم ثانيا ان الامر
للمجتهد فى الحكم ونحوه اى مثل الاجتهاد فى امر القبلة يعنى
ان اجتهاد المجتهدين فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة
عند التباسها والحق فيه اى فى امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا
ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان
المصلى مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات
بالنسبة الى المصلى الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من
اخطاء واللازم بط لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد
الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو مح اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان
واحد فاللزوم مم وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
مم لجواز ان يجب شىء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند
اختلاف الرسل بان يبعث الله تع رسولين الى قومين مع
اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشىء واجبا على
مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى
مقلديه قلنا فى الجواب عن الاول التكليف بالاجتهاد
لا اصابة الحق يعنى لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل انه
بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق
نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو
حق عند الله تع او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب
العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى

اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفى فى المأمور
به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان
صاحبه خطاءً عند الله تع كما اذا قام نص على خلاف رأى
المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب
فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على
خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء وان
اجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبما هو
بالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثانى انا لا نم ان
الحق فى امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسد صلوة
مخالف الامام عالما حاله اذ كانه لو كان كل مجتهد مصيبا
لصح صلوة المخالف لاجتهاده لاجتهادها جميعا فى جهة
القبلة نظراً الى الواقع وفساد صلوته يدل على حقية مذهبنا
واما عدم اعادة المخطى للكعبة صلوته فليس لاصابته
للحق عند الله تع بل لكونها اى الكعبة غير حق بالذات
حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتسلع بالانتقال
عن عينها الى جهتها ثم منها الجهة التحرى والى اى
جهة كانت للراكب فى النوافل وانما الحق الجهة التى رضيها
الله تع وامر بها وعند حصول الحق لا بأس بانتفاء الجهة
الوسيلة ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذ تغير به الا
الاجتهاد ولان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع
المنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد و
كلاهما فاسداً وصار المقلد مجتهداً وخالف الحكم الذى

اعتقده

اعتقده تقليداً بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع
المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهوان الخلاف
بيننا وبينهم انما هو فى الشرعيات لا العقليات كمباحث يتعلق
بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان
المليين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات الا عند بعضهم
اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما
قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو بعيد لان المطلوب
فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث
العالم وقدمها وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك
ثم المجتهد المخطى فى اجتهاده مصيب ابتداءً اى بالنظر الى
الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاءً اى بالنظر
الى الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطاء حيث قال عم
لعمرو بن العاص احكم على انك اذا اصبت فلك عشر
حسنات واذا اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب
على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة لمشقة
الاجتهاد لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل
اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد ~~اى ابتداء~~ الى العقاب كما قيل ودل
عليه اية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب وقيل لا اى
ليس بمصيب ابتداءً بل مخطى ابتداءً وانتهاءً وهو اختيار
الشيخ ابى منصور لاطلاق الخطاء فى الحديث يعنى ان ا
الخطاء المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق ينصرف
الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداءً وانتهاءً قلنا
لو سلم الاعتداد به فى الاصول يعنى لانم اولاً ان اقتضاء المطلق

اى ابتداءً وانتهاءً م

الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به فى مقام
الاستدلال ولو سلم ذلك فقد تخلف ههنا مقتضاه الذى
هو الكامل لمانع ترتب الحسنة فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة
على الاجتهاد ولو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب
على الخطاء من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اى على الخطاء
ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس
عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان
ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطاء المـ
المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه
يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعض على بعض فى
مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى
زعم الطاعن وهو اى الاجتهاد لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا
فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز
ام لا فقيل يجوز وقيل لا للمجوزين اولا لو لزم العلم بجميع
المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لان لازمه لكن قد ثبت من
المجتهد بالاتفاق كمالك فى بعض الاحكام لا ادرى وثانيا
ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن
الاول انا لا نم انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمتنع من الترتب
كتعارض الادلة وعدم المجال للمقدار الواجب من الفكر لتشوش
واستدعائه زمانا وعن الثانى انا لا نم ذلك لجواز تعلقها بما
لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه فنى المحيط بالبعض يقوى
احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل

اى ابتداءً وانتهاءً م

تضعف او ينعدم فيحصل وللنافى ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه

مانعا

مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول
جميع ما يتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او
بجمع اماراتها التى قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل
ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك
اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزى هو الصواب
المروى عن الامام لما مر فى حد الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط
الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام
عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذى هو
الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة عن الملـ
الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام
بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال
لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العـ
العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام
على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد
فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم
شرعى فرعى عن دليله فلا ينافى ذلك صدور لا ادرى من
المجتهد المطلق قد رفع غيام الاختتام بعون الملك
العلام عن نفايس عرايس الكلام التى رصعتها ماشطة
العقل ببنان الافهام وكسيتها حلل البيان والاعلام
ايدى العبارات والسن الاقلام ليلة الجمعة السابعة و
العشرين من رمضان المبارك سنة خمسين وثمانمائة
تمت قد وقع الفراغ من يد الفقير الى الله الباقى ابراهيم
بن عثمان اذا حضر لم يعرف ولم يذكر اذا غاب غفر الله له و

ولوالديه واحسن اليهما واليه ولاستاذه اسكن الله
في دار الجنان في الضحوة الكبرى في يوم خميس
من اخر الصفر الخير في سنة كذا
1142 سنه